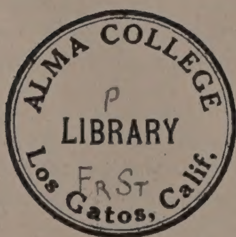
Franziskanische Studien

Vierteljahrschrift

einundvierzigster Band

1959



Dietrich-Coelde-Verlag, Werl/Westfalen

v. 41 1959

INHALTSVERZEICHNIS

I. Abhandlungen

II. Berichte und Hinweise

III. Besprechungen

Über ein Argument der natürlichen Theologie

Von Johannes Bendiek OFM

(1. Fortsetzung)

Johannes de Bassolis (gest. 1333?) war ein unmittelbarer Schüler und nach einer Überlieferung[1] sogar der Lieblingsschüler des Duns Scotus. Das hat ihn nicht gehindert, in einigen Punkten recht erheblich von der Lehre des Meisters abzuweichen. Nach P. E. Longpré[2] ist sein Sentenzenkommentar nicht vor 1317 geschrieben worden. Er wurde 1516/17 in Paris gedruckt. Johannes gibt den ersten Beweis seines Lehrers für die Existenz einer ersten Ursache über der Reihe der essentiell geordneten Ursachen genau wieder[3] und lehnt ihn ab:

> ... in essentialiter ordinatis non est processus in infinitum, quia universitas causatorum dependet ab aliqua causa una. Dicetur quod non est verum, sed quaelibet una dependet ab alia perfectiori et illa a perfectiori et sic in infinitum, nec[4] est aliquis circulus nec sequitur, quod idem a seipso. Unde universitas non est aliquid unum essentialiter, quod debeat intelligi dependere ab una causa extrinseca isti universitati, sed pro tanto datur intelligi ista universitas causata, quia quaelibet pars eius causata non est a seipsa[5], sed ab alia et illa ab alia et sic in infinitum et currit argumentum super falsam imaginationem, sicut dicit adversarius[6].

Der Einwand des Johannes de Bassolis gegen Scotus ist also folgender: es gibt keine Gesamtheit der verursachten Dinge als ein „aliquid unum essentialiter", von dem behauptet werden könnte, daß es selbst verursacht sei. Man kann zwar sagen, daß die Gesamtheit der verursachten Dinge verursacht ist, aber diese Aussage ist dahin zu verstehen, daß jeder Teil dieser Gesamtheit verursacht ist, und zwar von einem anderen Teil der Gesamtheit. Die Gesamtheit selbst jedoch als ein neues Ding neben den einzelnen verursachten Dingen anzusetzen, beruht auf einer „falsa imaginatio". Man darf diesen Gedankengang sicher auch so wiedergeben: der Satz „universitas causatorum est causata" ist distributiv und nicht kollektiv zu verstehen, und nach de Bassolis besteht keine Veranlassung, von der ersten zur zweiten Bedeutung überzugehen. Er bekämpft

---

[1] Vgl. Duhem, Le système du monde, VI 439.

[2] In dem Lexikon „Catholicisme" Bd. I, Sp. 1304 (Paris 1948) unter dem Stichwort: Bassoles, Jean de. — P. M. Pasiecznik OFM (John de Bassolis, in: FrancStud 13 [1953], Heft 4, 59—77 und 14 [1954] 49—80) nennt in Übereinstimmung mit der traditionellen Auffassung als wahrscheinliches Datum 1313. P. A. Emmen OFM hält es für möglich, daß Johannes de Bassolis in der Lehre von Immaculata Conceptio von Petrus Aureoli abhängig ist. Dann könnte der Sentenzenkommentar nicht gut schon aus dem Jahre 1313 stammen. Vgl. FranzStud 39 (1957) 169, Anm. 74.

[3] ... universitas causatorum essentialiter (wahrscheinlich zu ergänzen: ordinatorum) dependet ab aliqua causa et universitas causatorum est causata, sed illa non potest accipi infra universitatem causatorum, quia tunc vel esset in causis circulus vel idem causaret seipsum, quorum utrumque est impossibile. Ergo in causis essentialiter ordinatis necessario est dare primam simpliciter independentem et in causalitate ... I Sent. d. 2, q. 1; Fol. 46 c.

[4] Das „nec" fehlt im Text, gehört aber offensichtlich hierher.

[5] Man würde vorziehen: quia quaelibet pars eius causata est, non a seipsa etc.

[6] A. a. O. fol. 47 c.

diesen Übergang zwar nicht direkt und als in sich fehlerhaft, aber er entzieht ihm die Grundlage: um die Situation zu erklären, um die es hier geht, braucht man nicht die „universitas causatorum" als ein kollektives Ganzes zu behaupten.

Die Ablehnung einer kollektiv verstandenen Gesamtheit der verursachten Dinge durch de Bassolis dürfte auch mit folgender Auffassung unseres Autors zusammenhängen. Die dritte Bedingung des Duns Scotus für eine essentielle Ordnung verlangte die Simultaneität aller Glieder, und weil er diese Bedingung erfüllt glaubte, hat Scotus wahrscheinlich eine essentielle Ordnung als ein einheitliches Ganzes angesehen. Nach Johannes de Bassolis aber ist nicht bewiesen, daß diese Bedingung in der Wirklichkeit erfüllt ist:

... potest dici, quod non est demonstratum quod omnes causae causarent effectum, sed tantum causa immediata, licet illa causaretur ab alia superiori, et ita solum referretur effectus ad causam immediatam, non ad omnes (a. a. O. fol. 47 d).

Den Einwand, daß dann die Ursachenreihe keine essentielle Ordnung mehr sei, tut Johannes leicht ab: de hoc non est vis facienda; offenbar ist seine Meinung, daß zuerst die Existenz einer solchen Ordnung bewiesen werden muß:

... sed contra hoc est, quia tunc non essent causae essentialiter ordinatae in causando, quia non omnes simul concurrerent ad causandum, sed de hoc non est vis facienda (ebd.).

Die dritte Bedingung des *doctor subtilis* für eine essentielle Ordnung, nämlich die Simultaneität ihrer Glieder, hält de Bassolis also nicht für genügend gesichert (und da nach Scotus die dritte Bedingung aus der zweiten und die zweite aus der ersten folgen soll[7], wären mit der dritten auch die zwei ersten in Zweifel gezogen). Ist aber die Ordnung kein simultanes Ganzes, so ist sie auch kein „unum aliquid essentialiter" und löst sich in die *successio*, d. i. die zeitliche Aufeinanderfolge ihrer Glieder auf. Johannes selbst hat nicht (wie Ockham) diese Verbindung zwischen seiner Kritik an der dritten Bedingung des Duns Scotus für eine essentielle Ordnung und seiner Ablehnung des obigen Argumentes aus der essentiellen Ordnung ausdrücklich herausgestellt, aber sie liegt sachlich offenbar vor.

Satz b und c von Scotus faßt Johannes in den einen Satz zusammen:

... probatur, quod nec in accidentaliter ordinatis est processus in infinitum, nisi ponatur status in causis essentialiter ordinatis (a. a. O. fol. 46 d)[8].

Er gibt dazu die Begründungen von Scotus. Seine Antwort ist ablehnend:

Ad quintum de infinitate per accidens quod non potest poni, si[9] negetur status in causis per se ordinatis. Diceretur immo bene; quando dicis, quod quaelibet natura creata

[7] De primo principio, cap. 3. Quaestiones subtilissimae, lib. II, qu. 6, n. 13; Ed. Vivès VII 127 a.

[8] Wir haben den Text etwas geändert, da er hier wie an so manchen Stellen offensichtlich verderbt ist. Er lautet: ... probatur, quod nec in accidentaliter ordinatis est processus in infinitum, nisi ponatur status in infinitum in causis accidentaliter ordinatis.

[9] Im Text steht „sed".

[10] Genauer müßte es heißen: quaelibet natura creata est in quolibet suo supposito. So schreibt auch de Bassolis an der Stelle, wo er das Argument des Scotus wiedergibt: a. a. O. fol. 46 d.

est in suo supposito[10], concedo, sed diceretur, quod haec ab illa et illa ab alia in infinitum, et ita nec[11] est circulus nec idem est causa sui, et ideo diceretur, quod stante processu in infinitum in causis per se ordinatis stat in ordinatis per accidens (a a. O. fol. 47 d).

Das wäre die Antwort auf den Satz c von Scotus. Auch hier also weigert sich de Bassolis, über die Ordnung hinauszugehen. Wenn der Text es auch nicht ganz explizit sagt, so dürfte doch in ihm der Schluß abgelehnt werden, den Scotus wahrscheinlich gebraucht hat: wenn eine Natur in jedem *suppositum*, in jedem ihrer Fälle, verursacht ist, so ist die Natur selbst verursacht. Unserem Autor aber genügt es, daß in der akzidentellen wie in der essentiellen Ordnung ein Ding von dem anderen *in infinitum* verursacht ist.

Auf die Begründung des Satzes b von Scotus geht Johannes nicht ein. Für ihn ist der Satz a — eine Unendlichkeit essentiell geordneter Ursachen ist unmöglich — widerlegt. Also läßt sich die Existenz eines „ens simpliciter primum in universo" nicht beweisen. Satz b behauptet die wesentliche Abhängigkeit einer sukzessiven akzidentellen Ordnung von einer übergeordneten. Selbst wenn seine Begründung stichhaltig ist — nulla successio perpetuatur nisi in virtute alicuius permanentis —, läßt sich nur auf Grund von Satz b ohne Satz a die Existenz eines absolut Ersten nicht beweisen. Und das allein scheint de Bassolis daran zu interessieren. Er läßt einfach die unendliche *successio* der akzidentellen Ordnung von der ins Unendliche gehenden Hierarchie der essentiellen Ordnung abhängen:

. . . diceretur, quod tota successio ordinatorum per accidens erit a toto ordine superiorum causarum per se ordinatarum[12], sed non ab una causa tantum incausata, sicut tu imaginaris, quantumcumque in per se ordinatis non sit status in sursum (a a. O. fol. 47 d).

Nach den vorstehenden Ausführungen ist es nicht zu verwundern, daß das Urteil des Johannes de Bassolis über die Schlüssigkeit der von ihm angeführten Gottesbeweise nicht das günstigste ist:

. . . restat quid videtur de rationibus adductis ad probandum esse aliquod ens simpliciter primum in universo. Et videtur mihi, quod sunt valde probabiles et magis quam quaecumque rationes, quae possunt adduci ad oppositum, et quod difficile est ad eas respondere. Secundo videtur mihi, quod non sunt demonstrationes et quod possunt solvi probabiliter, ita quod non cogant intellectum ad negandum processum in infinitum in causis per se et essentialiter ordinatis (a. a. O. fol. 47 b).

Johannes schreibt zwar, daß es „schwierig" sei, auf die angeführten Gründe zu antworten, aber man hat nicht den Eindruck, daß er sich mit ihrer Widerlegung schwer tut. Er schließt die Quästion mit den Worten:

Sic ergo dicendum, quod in universo est aliquod ens primum simpliciter et illa triplici primitate (i. e. primitate efficientiae, finalitatis et eminentiae) in eodem ente concurrente, sed hoc sola fide tenendum est et non est demonstratum (a. a. O. fol. 47 d).

Angesichts solcher Texte hat man von Skeptizismus gesprochen[13]. Es ist

---

[11] Das „nec" fehlt im Text.

[12] Im Text steht: ordinatis.

[13] So Michalski, Les courants critiques et sceptiques dans la philosophie du XIVe siècle. Bulletin international de l'Académie Polonaise des sciences et des lettres. Classe d'histoire et de philosophie, Krakau 1925, S. 222.

aber zu beachten, daß das Prädikat „probabel“, das Johannes den (scotistischen) Gottesbeweisen gibt, im 14. Jahrhundert eine andere Bedeutung hatte als heute[14].

Der Sentenzenkommentar des Walter von Chatton (gest. 1344) ist in zwei Redaktionen erhalten. Nach Baudry[15] ist die erste Redaktion in den Jahren 1322 und 1323 entstanden, während die Abfassungszeit der zweiten jüngeren Redaktion nicht angegeben werden kann. Nach den Texten, die Baudry mitteilt, zeigt sich Walter in beiden Redaktionen als ein resoluter Verteidiger unseres Argumentes. Bevor er in der älteren Redaktion das Argument vorlegt, gibt er den Grad der Evidenz und Sicherheit an, den es für ihn besitzt. Er schreibt:

... primo distinguo de ratione naturali evidente, quia aut est sermo de tali ratione, quae convinceret evidenter omnem adversarium, et per talem rationem concedo, quod non potest probari primitas primi in universo; aut de tali, quae esset evidentior quacumque solutione per quam solveretur, et per talem rationem dico quod potest suaderi. Tales rationes ad hoc ponit unus doctor, quarum unam communissimam accipio et declaro (a. a. O. S. 368).

Wie früher erwähnt, könnte mit dem „unus doctor“ Scotus gemeint sein. Den „allgemein angenommenen“ Beweis gibt Chatton so wieder (was in den Klammern steht, ist vom Übersetzer der Klarheit halber hinzugefügt):

Ich nehme die Gesamtmenge aller Dinge, die in der Welt sind, von denen jedes ein früheres (Ding) voraussetzt, und argumentiere so: diese Gesamtmenge setzt ein Früheres voraus, und dieses ist entweder das Erste, und dann habe ich meinen Satz (daß es ein Erstes in der Welt gibt), oder es ist nicht das Erste, dann aber ist es gegen die Behauptung (daß es ein der Gesamtmenge Früheres geben muß) ein Teil jener Menge. Die Voraussetzung (die Gesamtmenge setzt ein Früheres voraus) ist klar, denn weil jeder Teil der angenommenen Menge ein Früheres hat, gilt das gleiche für die Gesamtmenge[16].

Chatton benutzt in diesem Argument nicht das Prädikat „verursachtsein“, sondern das Prädikat „ein Früheres haben“. Von einer essentiellen oder akzidentellen Ordnung der Menge mit Bezug auf dieses Prädikat wird nicht gesprochen. Wir können den Gedankengang Chattons vielleicht etwas präziser so formulieren: gegeben sei eine Menge M[17], die alle und nur solche x enthalten soll, zu denen es ein davon verschiedenes y gibt derart, daß y früher als x. Dann gilt auf Grund unseres Argumentes: es gibt ein von M verschiedenes z derart, daß z

---

[14] Vgl. M. Pasiecznik a. a. O. S. 54 f.

[15] Léon Baudry, Gauthier de Chatton et son Commentaire des Sentences. Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge 18 (1943) 337—369. Unsere Chatton-Texte entnehmen wir dieser Arbeit.

[16] Accipio totam multitudinem omnium, quae sunt in universo, quorum quodlibet praesupponit prius se et arguo sic: tota ista multitudo praesupponit aliud prius, et illud aut est primum et habeo propositum; aut non, et tunc contra positum est pars illius multitudinis. Antecedens patet, quia quaelibet pars multitudinis acceptae habet prius se, igitur et tota multitudo (a. a. O. S. 368).

[17] Es ist vielleicht nicht unnötig zu bemerken, daß bei diesen geschichtlichen Untersuchungen die Ausdrücke „Menge“ und „Gesamtheit“ in einem noch etwas unbestimmten Sinn genommen werden, wie auch unsere Autoren ihre Ausdrücke „multitudo“ und „universitas“ nicht definiert haben. Es soll später untersucht werden, welche Bedeutung diesen Ausdrücken in ihren Kontexten zukommen kann.

früher als M. Es gibt aber kein von z verschiedenes Ding v derart, daß v früher als z, denn dann müßte z in M liegen, könnte mithin nicht früher sein als M. Also ist z ein absolut Erstes.

Es ist wahrscheinlich, daß Chatton sich die Menge M durch die Relation „früher sein" so geordnet gedacht hat, daß sie eine Reihe bildet. Der Text aber ließe auch folgende Interpretation zu: man bildet die Menge M aller Dinge, die aktuell existieren und von denen jedes ein „Früheres" hat (etwa von einem anderen Ding verursacht ist). Aber diese früheren Dinge (die zeitlich früheren Ursachen) gehören nicht zur Menge M. Auch dann gälte auf Grund unseres Argumentes: es gibt für die Menge M ein Früheres (eine zeitlich frühere Ursache). Hier wäre die Menge M nicht mehr durch die Relation „früher sein" geordnet.

In der späteren Redaktion des Sentenzenkommentars unterscheidet Chatton zwischen essentiell und akzidentell geordneten Ursachen und lehnt für beide einen *regressus in infinitum* ab. Bei den essentiell geordneten Ursachen weist er zunächst darauf hin, daß ein solcher Regreß zu einem aktuell Unendlichen führen würde, und ein solches kann es nicht geben. Dann bringt er unser Argument:

... tota multitudo causatorum in essentialiter ordinatis est causata et non ab aliquo illius multitudinis, quia tunc idem causaret se; igitur ab aliquo non causato, quod est extra multitudinem causatorum (a. a. O. S. 364).

Das gleiche Argument gilt auch für die akzidentelle Ordnung.

... tota multitudo causatorum in accidentaliter ordinatis est causata[18] sicut tota multitudo dependentium et non ab aliquo illius multitudinis, quia sic causaret seipsum causando totam multitudinem; igitur ab aliquo extra illam multitudinem; aut igitur illud est non causatum et habetur propositum; aut causatur a causis essentialiter ordinatis et tunc stat argumentum ut prius (a. a. O. S. 364 f.).

Dieser Text bringt — zum erstenmal, soweit wir wissen — eine völlig deutliche Anwendung unseres Argumentes auf die akzidentelle und d. i. eine zeitlich sukzessive Ordnung. Aber dadurch, daß es gleicherweise in der essentiellen wie der akzidentellen Ordnung gelten soll, wird deutlich, daß der besondere Ordnungscharakter der zugrundegelegten Ordnung für das Argument ohne Bedeutung ist. Man kann nicht einmal sagen, daß die den beiden Ordnungen gemeinsame Eigenschaft, eine Reihe zu sein, für das Argument notwendig ist. Wir sahen schon oben, daß Chatton in der ersten Redaktion seines Sentenzenkommentars eine Menge einführte, die vielleicht keine Reihe ist. Das gleiche stellen wir auch in der späteren Redaktion fest; Chatton bringt hier seinen Beweis noch ein zweites Mal, nennt ihn den des Aristoteles und formuliert ihn in folgender Weise (was in den Klammern steht, ist vom Übersetzer der Deutlichkeit halber hinzugefügt):

Ich argumentiere so: ich beweise, daß die Gesamtheit aller jener Dinge, von denen jedes verursacht ist, ob diese Menge nun endlich oder unendlich ist, eine Ursache hat,

---

[18] Bei Baudry steht „causa", aber es muß sicher „causata" heißen.

und das gilt in gleicher Weise von der Wirk- wie der Finalursache. Diese Ursache hat keine weitere Ursache. Folglich ist sie erste und unverursachte Ursache. Die erste Behauptung (die Gesamtmenge ist verursacht) ist einsichtig, denn jeder Teil jener Menge ist verursacht — das ist die Voraussetzung des Beweises[19] —, folglich ist die Gesamtmenge verursacht, denn der Satz „die Gesamtmenge ist verursacht" ist äquivalent mit dem Satz „alle ihre Teile sind verursacht". Die zweite Behauptung (die Ursache der Gesamtmenge ist unverursacht) ist einsichtig, denn dasjenige, das der Gesamtmenge der Kausalität nach vorausgeht, ist selbst nicht ein Teil jener Menge, denn dann wäre es nicht eine Ursache, die der Menge vorausgeht. Folglich ist sie nicht verursacht, denn auf Grund unserer Festsetzung ist in jener Menge alles enthalten, was verursacht ist; folglich ist sie eine unverursachte Ursache[20].

Das ist ein klarer Text. Statt der Relation „früher sein (vorausgehen)" benutzt Chatton jetzt die Relation „verursachtsein". Aber diese Relationen sind ihm eng verbunden, wohl in der Weise, daß „früher sein" die schwächere und in der stärkeren „verursachtsein" enthalten ist, denn in dem obigen Text heißt es statt „verursachtsein" einmal „der Kausalität nach vorausgehen". Wiederum ist von einer Ordnung der zugrundegelegten Menge nicht ausdrücklich die Rede, wenn sie auch wahrscheinlich als Reihe gedacht war. Daß sie keine Reihe sein sollte, dafür könnte sprechen, daß nach Chatton sein Argument gelten soll, „ob die Menge nun endlich oder unendlich ist". Denn eine endliche Reihe hätte automatisch ein erstes Element, das in diesem Fall die gesuchte erste Ursache wäre.

Interessant ist, daß Chatton den Übergang von den Teilen der Menge zu der Gesamtmenge zu rechtfertigen sucht. Er erklärt einfachhin, daß die zu beweisende Behauptung „die Gesamtmenge ist verursacht" äquivalent sei mit der zugestandenen Voraussetzung „alle Teile der Menge sind verursacht". Die Sätze sind freilich äquivalent, wenn beide distributiv verstanden werden. Daß sie auch äquivalent sind, wenn der erste, wie der Beweisgang Chattons es verlangt, kollektiv verstanden wird — das eben wäre zu zeigen[21].

---

[19] Wir sind uns der Übersetzung dieser Parenthese nicht ganz sicher. Vgl. den Urtext in der folgenden Anmerkung.

[20] Arguo sic: demonstro totalem multitudinem omnium illorum, quorum quodlibet est causatum, sive illa multitudo sit finita sive infinita, ista tota multitudo habet causam et loquor indifferenter de causa efficiente et finali; illa causa non habet aliam causam, igitur ipsa est causa prima et non causata. Primum assumptum patet, quia quaelibet pars illius multitudinis est causata, ex quo non demonstratur nisi causata; igitur totalis multitudo est causata, quia totam multitudinem causari non est nisi omnes eius partes causari. Secundum assumptum patet, quia praecedens totam istam multitudinem prioritate causalitatis ipsa non est pars istius multitudinis, quia sic non esset causa praecedens eam: igitur non est causata, quia per positum in ista multitudine demonstratur et includitur quodlibet quod est causatum; et per consequens est causa non causata (a. a. O. S. 365).

[21] Wenigstens anmerkungsweise sei der Text Chattons aus der zweiten Redaktion des Sentenzenkommentars gebracht, in dem er ähnlich wie an der früher zitierten Stelle aus der ersten Redaktion den Grad der Evidenz und Sicherheit angibt, mit dem seiner Meinung nach die Existenz einer ersten Ursache bewiesen werden kann. Er schreibt: ... potest responderi ad istum articulum distinguendo de ratione naturali, quia aut intelligitur per rationem naturalem talis ratio evidens sic ex talibus, quod adversarius eam vitare non posset cum colore,[a] et esto modo non credo posse probari primum ens esse in universo ... Aut intelligitur per rationem naturalem talis ratio, quae viro indifferenti,

In seiner *Ordinatio* d. 2, qu. 10[22] unterzieht Ockham den Gottesbeweis des Duns Scotus einer genauen Kritik. Scotus fast wörtlich zitierend gibt er unser Argument, angewandt auf die essentielle Ordnung, so wieder:

... universitas causatorum essentialiter ordinatorum est causata; ergo ab aliqua causa, quae non est aliquid universitatis, quia tunc esset causa sui ipsius. Tota enim universitas dependentium dependet, et a nullo illius universitatis (a. a. O. S. 179).

Dieses Argument wird von Ockham zwar in der Wiedergabe des skotischen Beweisganges zitiert, in der anschließenden Kritik jedoch mit keinem Worte diskutiert, sicherlich nicht, weil er es billigt, sondern offenbar deshalb, weil er gezeigt zu haben glaubt, daß die skotische essentielle Ordnung abgelehnt werden muß und damit das Argument, das sich auf diese Ordnung bezieht, gegenstandslos wird. Von einer Anwendung des Argumentes auf die akzidentelle Ordnung ist in dieser Quästion nicht die Rede.

In Quodl. II, 1 begegnet das Argument ohne Spezifizierung auf die essentielle oder akzidentelle Ordnung (wie bei Scotus Quodl. q. 7):

... universitas causatorum[23] causatur ab aliquo, et a nullo illius universitatis, quia tunc idem causaret seipsum. Ergo ab aliquo alio extra universitatem causatorum[23]; ergo etc.

Ockham antwortet darauf:

Dico quod universitas causatorum non causatur ab aliquo uno, sed a multis, quia unum causatur ab alio efficiente et aliud (illud?) ab alio et sic deinceps, nec potest contrarium sufficienter probari.

Ockham gebraucht hier zwar den Ausdruck „universitas causatorum", aber aus seinen Worten geht deutlich hervor, daß er ihn distributiv versteht, mit ihm also die einzelnen verursachten Dinge meint. Nach ihm besteht keine Veranlassung, eine kollektive Gesamtheit der verursachten Dinge als ein konkretes Ganzes anzunehmen, das seinerseits von einer außerhalb der Gesamtheit liegenden Ursache verursacht wäre. Man wird der Situation, um die es sich hier handelt, völlig gerecht, wenn man ein Ding von einem anderen und so *in infinitum* verursacht sein läßt. Man bleibt innerhalb der Gesamtheit und fühlt sich nicht genötigt, über sie hinauszugehen.

Die Behandlung des skotistischen Argumentes in dem eben zitierten Quodlibet ist recht knapp, wenn auch, wie uns scheinen will, unmißverständlich. Etwas ausführlicher läßt sich Ockham in den *Quaestiones in libros Physicorum*,

---

circumscripta omni alia necessitate, esset evidentior quam solutio, quae daretur ad eam, et isto modo probaretur naturaliter primum ens esse a diversis (a. a. O. S. 365).

a) Baudry hat an dieser Stelle: „cum conclusione (?)". Den gleichen Text aus Chatton bringt er nochmals in seinem Buch: Guillaume d'Occam, Tome I, L'homme et les oeuvres, Paris 1950, Appendice I, S. 251, und hier schreibt er: „cum corollario (?)". Es muß sehr wahrscheinlich heißen: „cum colore". Dem fast gleichen Ausdruck „rationem evadere cum colore" begegnen wir bei Wilhelm Rubió (siehe weiter unten). Wir übersetzen den Ausdruck mit: „einem Argument mit guten Gründen ausweichen". Vgl. den bekannten Satz des Scotus: „Per illud potest *colorari* illa ratio Anselmi . . ."; Ordinatio I dist. 2 pars 1 q. 1—2, Vatikanische Ausgabe der *Opera omnia* Bd. 2, S. 208.

[22] Separat ediert von P. Evan Roche OFM: Edition of Quaestio 10 a Dist. 2ae of Ockham's Ordinatio, in: FrancStud 8 (1948) 173—191. Wir zitieren nach dieser Ausgabe.

[23] In der Ausgabe Straßburg 1491, die wir benutzen, steht „causatarum".

die nach den *Quodlibeta* entstanden sind, auf das Argument ein, vielleicht deshalb, weil es zur Zeit der Abfassung dieser Quästionen wieder besonders aktuell geworden war. Eine Vergleichung der Texte wird zeigen, daß Ockham an diesen Stellen außer auf Scotus sich auf die Argumentation Chattons bezieht; Ockham polemisiert auch sonst gegen Chatton[24].

In den Fragen 135 und 136 der genannten *Quaestiones in libros Physicorum*[25] wird unser Argument berührt. Es ist nicht das Hauptanliegen dieser zwei Quästionen. Die erste lautet: Utrum possit sufficienter probari primum efficiens per productionem distinctam a conservatione? Die zweite: Utrum possit sufficienter probari primum efficiens per conservationem? Und in der Antwort auf diese Fragen findet auch unser Problem seine Erledigung. Es tritt in den zwei Quästionen an nicht weniger als vier Stellen auf.

An der ersten Stelle wird es als Argument des Scotus so formuliert:

Essentialiter ordinatorum est causa, igitur aliqua causa, quae non est aliquid illius universitatis, aliter enim idem esset causa sui (a. a. O. S. 119).

An der zweiten Stelle wird es ebenfalls unter Berufung auf Scotus so wiedergegeben:

Universitas causatorum dependet, et a nullo illius universitatis; aliter enim idem dependeret a se (ebd.).

Diese beiden Formulierungen entsprechen dem einen Satz a bei Scotus. In seiner Antwort auf die erste Form des Argumentes gibt Ockham zunächst zu, „quod universitas causatorum est causata". Aber er leugnet die Konsequenz, die Scotus daraus zieht, daß nämlich die „universitas causatorum" von einer außerhalb der Gesamtheit liegenden Ursache verursacht sei. Er schreibt:

... ich gebe zu, daß die Gesamtheit der verursachten Dinge verursacht ist. Aber wer sich auf die natürliche Vernunft stützt, wird jene Folgerung leugnen, denn er würde sagen, daß das eine verursacht wird von einem anderen, das ein Teil der Gesamtheit ist, und dieses von einem anderen und so *in infinitum* ... Und dann folgt auch weiter nicht, daß das gleiche Ding Ursache seiner selbst ist, weil jene ganze Gesamtheit nicht von einer Ursache verursacht ist, sondern ein Ding wird von einem anderen verursacht und dieses von einem anderen jener Gesamtheit[26].

Wir verstehen diese Stelle so: Ockham will den Satz „universitas causa-

---

[24] Nach Baudry, Gauthier de Chatton ... S. 340 zitiert Ockham Chatton in Quodl. I, 2 und Quodl. II, 3. Wir berufen uns für diese Zitationen auf Baudry, der die Handschriften vor Augen hatte, denn in der gedruckten Ausgabe Straßburg 1491, die wir benutzen, kommt an den bezeichneten Stellen der Name Chattons nicht vor, obgleich in Quodl. I, 2 noch deutlich zu sehen ist, wo er hätte stehen müssen. Es heißt dort: „Ad primum catholice dico ...", was sicher heißen muß: „Ad primum Chattonis dico ..." Vgl. Baudry, Guillaume d'Occam, Tome I, S. 67.

[25] Die zwei Quästionen sind ediert in: Ockham, Philosophical Writings. A selection edited and translated by Philotheus Boehner OFM, Nelson, Edinburgh 1957. Wir zitieren nach dieser Edition.

[26] ... concedo, quod universitas causatorum est causata; sed innitens rationi naturali negaret illam consequentiam, quia diceret, quod unum causatum causatur ab alio, quod est pars multitudinis, et illud ab (alio) illius multitudinis, et sic in infinitum ... Et tunc non sequitur ultra, quod idem est causa sui, quia tota illa multitudo non causatur ab aliqua una causa, sed unum causatur ab uno et aliud ab alio illius multitudinis (a. a. O. S. 120).

torum est causata“ anerkennen. Scotus hat diese Behauptung sicherlich kollektiv verstanden. Ockham versteht sie distributiv[27], also als gleichbedeutend mit „jedes Ding der Gesamtheit ist verursacht“, und zwar von einem anderen Ding dieser Gesamtheit[28]. Ockham sieht keine Veranlassung, diese Gesamtheit als ein neues Ding anzusetzen, für das nun auf Grund des Verursachtseins der Glieder dieser Gesamtheit eine außerhalb der Gesamtheit liegende Ursache zu fordern wäre. Eine ins Unendliche gehende zeitlich sukzessive Ordnung der Ursachen genügt. Scotus hatte wahrscheinlich so geschlossen: (1) jedes Ding der Gesamtheit ist verursacht; also (2) die Gesamtheit selbst (kollektiv) ist verursacht; also (3) es gibt außerhalb der Gesamtheit eine Ursache der Gesamtheit. Ockham nimmt (1) an, lehnt aber den Übergang von (1) zu (2) ab. (3) folgt jedoch nicht aus (1). Um das deutlich zu machen, verschärft Ockham (1) zu: jedes Ding der Gesamtheit ist von einem anderen Ding der Gesamtheit verursacht. Dann besteht keine Notwendigkeit von (1) zu (2) und dann zu (3) überzugehen. Ockham bringt in seiner Formulierung den Relationscharakter von „verursachen“ zum Ausdruck; er nennt das Korrelat. Man darf und muß sich die Frage stellen, ob Scotus die Formulierung Ockhams, also die Verschärfung von (2), anerkennen würde. Wir glauben, daß er es tun müßte, wenn er auch unter dem Korrelat etwas anderes würde verstanden haben. Denn während es nach Ockham genügt, jedes Glied der essentiellen Reihe nur von dem jeweils vorgeordneten Glied abhängen zu lassen, ist nach Scotus jedes Glied von der Gesamtmenge der übergeordneten Ursachen abhängig. Aber auch hier ist das Korrelat völlig deutlich. Der Übergang von dem Verursachtsein der Glieder der Reihe zu dem Verursachtsein der Gesamtreihe gelingt Scotus nur, indem er 1. die Reihe selbst als ein neues Ding ansetzt und 2. „verursachtsein“ nicht als Relation, sondern als Eigenschaft auffaßt, die sich von den Gliedern der Reihe auf die Reihe selbst übertrage. Scotus konnte seine Reihe als ein neues kon-

[27] Wenn man sich genau an den sprachlichen Ausdruck hält, wird der Satz: „die Gesamtheit der verursachten Dinge ist verursacht“ in distributiver Interpretation zu einer Trivialität, denn er besagt dann: „alle verursachten Dinge sind verursacht“. Das ist ebenso geistreich wie: „alle grauen Katzen sind grau“. Aber Ockham will mit jenem Satz offenbar sagen, daß jedes Ding der gemeinten Gesamtheit verursacht ist, die Gesamtheit selbst jedoch nicht.

[28] P. Boehner versteht die Stelle anders. Er übersetzt so: I concede that the totality of things that are caused is itself caused; but someone basing himself only on natural reason would deny this reasoning, because he would say usw. Boehner betrachtet also den Satz „universitas causatorum est causata“, den Ockham zugesteht, als „illa consequentia“ (this reasoning), die der Gegner, der sich nur auf die natürliche Vernunft stützt, ablehnt. Er sieht also in dem kategorischen Satz „universitas causatorum est causata“ den Schluß, der bei Scotus auch vorliegen dürfte: quodlibet est causatum, ergo universitas causatorum est causata. Aber richtiger dürfte wohl sein, daß Ockham mit „illa consequentia“ auf die Formulierung zurückgreift, die er früher in der Statuierung des Argumentes gebraucht hat und gegen die er jetzt polemisiert. Dort hieß es: Essentialiter ordinatorum est causa; igitur aliqua causa, quae non est aliquid illius universitatis. Wir betrachten die Behauptung „essentialiter ordinatorum est causa“ als gleichbedeutend mit „universitas causatorum est causata“ und den ganzen Satz als jene Konsequenz, die Ockham ablehnt. Die Behauptung „universitas causatorum est causata“ dagegen, die er zugesteht, versteht er von vornherein distributiv.

kretes Ding ansehen, weil er für sie die Simultaneität aller Glieder verlangte. Aber gerade diese für unser Argument so wichtige Forderung sieht Ockham in der Wirklichkeit nicht mit Sicherheit erfüllt. Er unterscheidet in den zwei Quästionen, die wir hier zitieren, zwischen den produzierenden und den konservierenden Ursachen (beide sind wirkende Ursachen). Wenn man die essentielle Reihe der produzierenden Ursachen, die das Entstehen eines Dinges bewirken, zugrundelegt, wie es seiner Meinung nach Scotus getan hat, so ist das simultane Wirken aller Glieder nicht gewährleistet. So kann z. B. nicht bewiesen werden, daß die Eltern nicht die Totalursache ihrer Kinder sind: non potest probari sufficienter per productionem, quod unus homo non possit produci ab alio sicut a causa totali (a. a. O. S. 121). Also ist die Reihe der produzierenden Ursachen kein simultanes, kollektives Ganzes. Damit fällt die Grundlage für unser Argument, das von den Teilen zum Ganzen übergeht. Das Argument selbst also wird nicht diskutiert. Das ist bedauerlich, denn der Logiker Ockham hätte uns sicher einiges dazu sagen können[29].

Für die konservierenden Ursachen behauptet Ockham die Simultaneität, und auf Grund dieser Simultaneität beweist er die Existenz einer ersten konservierenden Ursache. Aber bezeichnenderweise benutzt er dafür nicht etwa das Argument: „universitas conservatorum est conservata", sondern er weist darauf hin, daß eine ins Unendliche gehende Reihe der konservierenden Ursachen zu einem aktuell Unendlichen führen würde, und ein solches kann es nicht geben: non est processus in infinitum in conservantibus, quia tunc aliqua infinita essent in actu, quod est impossibile (a. a. O. S. 123). Folglich gibt es ein erstes „conservans et nullo modo conservatum" (ebd.).

Die zweite Form des Argumentes aus der Quaestio 135 wird von Ockham aus denselben Gründen abgelehnt. Es läßt sich nach ihm nicht „per productionem" beweisen, „quod tota universitas simul dependeat". Denn es genügt zu sagen, „daß ein Ding jener Gesamtheit nur von einem anderen Ding der Gesamtheit und dieses wiederum von einem dritten abhängt und so *in infinitum* ... Die ganze Menge (tota multitudo) hängt nicht von einem bestimmten Ding ab, sondern das eine Ding von einem anderen und dieses von einem anderen". Boehner übersetzt: ... the multitude as a whole does not depend on some one

---

[29] Aus früheren Ausführungen wissen wir, daß Ockham den Ausdruck „commutare numerum singularem in pluralem" zur Verfügung hatte zur Bezeichnung des Überganges von der distributiven zur kollektiven Bedeutung. Diesen Ausdruck hätte er zur Charakterisierung des in dem skotistischen Satz „universitas causatorum est causata" liegenden Überganges nicht verwenden können, denn die mittelalterliche Logik bindet sich streng an die sprachliche Form, und der zitierte Satz enthält wohl dem Sinne nach — wenn entsprechend interpretiert —, aber nicht der äußeren Form nach einen Übergang vom Singular zum Plural. Dagegen hätte Ockham, wie wir später bei Peter von Ailly sehen werden, die verschiedenartige Interpretation, die Scotus und er dem Satz „tota universitas (oder: multitudo) est causata" — denn auch so wird die Behauptung formuliert — in der Sprache seiner Logik als das „kategorematische" (Scotus) und das „synkategorematische" (Ockham) Verständnis des Wortes „tota" bezeichnen und dem Scotus einen illegitimen Übergang von der synkategorematischen zur kategorematischen Bedeutung vorwerfen können.

thing, but it is only that one member depends on another and a second on a third, and so on" (a. a. O. S. 121), wobei nur festzuhalten ist, daß für Ockham diese „multitude as a whole" gar nicht existiert.

An dritter und vierter Stelle begegnet das Argument in der Quaestio 136, und der Bezug auf Chatton ist hier unverkennbar, wofern nicht beide, Chatton und Ockham, den Text des von Chatton erwähnten und uns unbekannten „unus doctor" wiedergeben. Es heißt bei Ockham mit Bezug auf die essentielle Ordnung:

. . . tota multitudo causatorum essentialiter[30] est causata, et non ab aliquo illius multitudinis, quia tunc idem causaret se; igitur ab aliquo non causato, quod est extra multitudinem causatorum (a. a. O. S. 124)[31].

Mit Bezug auf die akzidentelle Ordnung heißt es bei Ockham:

... in accidentaliter ordinatis patet, quod tota multitudo causatorum actualiter[32] est causata, et non ab aliquo illius multitudinis, quia sic causaret seipsum causando totam multitudinem; igitur causatur ab aliquo extra illam multitudinem; et tunc, aut est idem non causatum, et sic habetur propositum; aut causatur a causis essentialiter ordinatis, et tunc stat prima pars istius argumenti (ebd.)[33].

Sowohl für die essentielle wie für die akzidentelle Ordnung lehnt Ockham diese Argumentation ab und beide Male aus dem gleichen Grund:

... dico quod tota multitudo tam essentialiter ordinata quam accidentaliter est causata, sed non ab aliquo uno, quod est pars illius multitudinis vel quod est extra illam multitudinem, sed unum causatur ab uno, quod est pars multitudinis et aliud ab alio et sic in infinitum. Nec per primam productionem potest sufficienter oppositum probari. Et tunc nec sequitur, quod idem causat totam multitudinem, nec quod idem causat se, quia nihil unum est causa omnium (ebd.).

Auch in diesem Text ist ganz deutlich, daß Ockham, auch wenn er den Satz: „sowohl die essentiell wie die akzidentell geordnete Gesamtmenge ist verursacht", zugesteht, den Ausdruck „Gesamtmenge", den der Gegner kollektiv versteht, distributiv interpretiert. Da für die Ordnung der produzierenden Ursachen die Simultaneität nicht bewiesen werden kann, fällt die Notwendigkeit, die Menge dieser Ursachen als ein kollektives Ganzes anzusehen, das dann seinerseits auf Grund unseres Argumentes verursacht sein müßte. Eine ins Unendliche gehende zeitlich sukzessive Ordnung genügt.

Soweit wir sehen können, besteht zwischen der Polemik des Johannes de Bassolis und der Ockhams gegen die hier in Frage stehende Argumentation des

---

[30] Wahrscheinlich zu ergänzen: „ordinatorum".

[31] Der schon früher gebrachte Text Chattons, den wir zur bequemen Vergleichung noch einmal geben, lautet: . . . tota multitudo causatorum in essentialiter ordinatis est causata, et non ab aliquo illius multitudinis, quia tunc idem causaret se; igitur ab aliquo non causato, quod est extra multitudinem causatorum.

[32] Der Ausdruck „actualiter" ist in diesem Zusammenhang ungewöhnlich. Wahrscheinlich muß es heißen „accidentaliter" und ist zu ergänzen „ordinatorum".

[33] Der Text Chattons: . . . tota multitudo causatorum in accidentaliter ordinatis est causata sicut tota multitudo dependentium et non ab aliquo illius multitudinis, quia sic causaret se ipsum causando totam multitudinem; igitur ab aliquo extra illam multitudinem; aut igitur illud est non causatum, et habetur propositum; aut causatur a causis essentialiter ordinatis et tunc stat argumentum ut prius.

doctor subtilis kein Unterschied. Beide bezweifeln, daß die Forderung der Simultaneität in der skotistischen essentiellen Ordnung erfüllt ist, beide weigern sich, diese Ordnung als ein gegebenes konkretes Ganzes anzusehen, beide entziehen damit unserem Argument, das von den Teilen zum Ganzen übergeht, den Boden. Nach P. E. Longpré ist der Sentenzenkommentar des Johannes de Bassolis sicher später als der Ockhams[34]. Damit wäre die Frage, wer hier von wem abhängig sein könnte, entschieden.

Der Sentenzenkommentar des Franziskaners Wilhelm Rubió entstand vor 1334[35].

Was den Evidenzgrad des Beweises für ein erstes Sein angeht, macht Rubió eine Unterscheidung, die der uns schon aus Johannes de Bassolis und Walter Chatton bekannten ähnlich ist. Es kann sich, so sagt er, um einen Beweis handeln, der so evident ist, daß niemand ihn „cum colore", d. i. mit guten Gründen, widerlegen kann. Es kann aber auch ein Beweis im weiteren Sinne sein, d. i. ein solcher, der selbst jedem, der unserer Frage, ob es ein erstes Sein gibt oder nicht, neutral und indifferent gegenübersteht, evidenter erscheint als der Einwand, den man dagegen machen kann[36]. Der Beweis für die Existenz eines ersten Seins ist nach Rubió von der zweiten Art. Denn dieser Beweis könne nur geführt werden durch den Nachweis, daß es in der Reihe der Ursachen und Wirkungen ein Erstes geben muß. Dieser Nachweis aber sei nicht so evident zu machen, daß man nicht Einwände dagegen erheben könne. Denn er stütze sich auf folgenden Gedankengang: in einer essentiellen Ordnung wirken alle Ursachen gleichzeitig zum Effekt mit. Gäbe es in ihr kein Erstes, so wäre sie eine aktuell unendliche Reihe, und eine solche könne es nicht geben. Auch in der akzidentellen Ordnung sei ein *processus in infinitum* unmöglich, denn die „Gesamtheit der verursachten Dinge, sowohl der akzidentell wie der essentiell geordneten, ist verursacht, und zwar nicht von einem Ding aus jener Menge, sondern von einem Ding außerhalb, das folglich unverursacht sein muß, und damit ist unser Satz bewiesen"[37]. Hier haben wir unser Argument, angewandt sowohl auf die essentielle wie die akzidentelle Ordnung. Aber das Argument ist nach Rubió zwar evidenter als die Einwände, die man dagegen machen kann, aber es ist

---

[34] . . . son oeuvre est certainement postérieur aux Sentences (1317) de Guillaume d'Occam. Vgl. Anm. 2.

[35] José M. Rubert Candau, El conocimiento de Dios en la filosofia de Guillermo Rubió. Madrid o. J., S. 10 f. Unsere Rubió-Texte entnehmen wir dieser Arbeit.

[36] Et tale ens primum posse demonstrari existere potest dupliciter intelligi: uno modo proprie, videlicet quod sic demonstretur per rationem evidentem quod nullus ad ipsam posset solvere cum colore. Alio modo vocando demonstrationem large omnem rationem cuicumque etiam indifferenti et indeterminato ad alteram partem huius quaestionis evidentiorem quam esset solutio quae posset dari ad ipsam (a. a. O. S. 114, Anm. 1).

[37] . . . tota multitudo causatorum, tam in accidentaliter quam in essentialiter ordinatis, est causata, et non ab aliquo illius multitudinis, sed ab aliquo extra ipsam, quod per consequens oportet esse incausatum; et ita sequitur propositum, videlicet quod est primum (a. a. O. S. 115, Anm. 1).

nicht so völlig überzeugend, daß der Gegner ihm nicht doch mit guten Gründen ausweichen könnte (evadere aliqualiter cum colore). Denn er wird gegen die Gründe, die eben für die Ablehnung eines *processus in infinitum* geltend gemacht wurden, so argumentieren: daß in einer essentiellen Ordnung alle Ursachen gleichzeitig zum Effekt mitwirken müßten, sei zwar wahr, aber nicht „per se notum". (Diese Kritik an der Simultaneität der essentiellen Ordnung könnte den Einfluß des Johannes de Bassolis oder/und Ockhams verraten.) Daß Unendliches nicht zugleich sein, d. i. daß es kein aktuell Unendliches geben könne, werde von bedeutenden Männern (a magnis viris) geleugnet. Und dann kommt unser Argument an die Reihe. Der Gegner könnte dagegen einwenden, daß es zuviel beweise. Wenn es nämlich mit diesem Argument seine Richtigkeit hätte, ließe sich mit ihm beweisen, daß das Kontinuum aus Punkten und das zeitlich Sukzessive aus Augenblicken zusammengesetzt sei, daß ferner in den reflexen Akten des Verstandes es ein Erstes geben müsse, und noch viele andere falsche Sätze. Der Beweis für das Kontinuum verläuft so: die Behauptung, daß das Kontinuum aus Punkten besteht oder zusammengesetzt ist, ist äquivalent mit der Aussage: in einem Kontinuum folgt ein Punkt unmittelbar auf den anderen. Gegeben sei eine Strecke mit dem Anfangspunkt a und dem Endpunkt b. Wir bilden die Menge aller Teile der Strecke, die ein „prius" haben in dem Sinne, daß ihnen ein Punkt nach a vorausgeht. Nun gilt auf Grund unseres Argumentes: weil jeder Teil der Menge ein „prius" hat, so hat auch die Menge selbst ein „prius", d. h. es gibt einen Punkt nach a, der dieser Menge vorausgeht. Diesem Punkte — nennen wir ihn c — kann nicht ein anderer Punkt nach a vorausgehen. Denn gäbe es diesen Punkt, so gehörte c zu der Menge aller Teile der Strecke, die ein „prius" haben. c liegt aber, wie wir gesehen haben, dieser Menge voraus. Da mithin c kein „prius" vor a hat, folgt c unmittelbar auf a. Dieselbe Argumentation läßt sich nun für die Strecke zwischen c und b wiederholen, und so fort. Damit ist gezeigt, daß auf der Strecke nach dem Anfangspunkt a ein Punkt unmittelbar dem anderen folgt, und das besagt, daß die Strecke aus Punkten besteht oder zusammengesetzt ist[38]. Die gleiche Überlegung läßt sich für das zeitliche Kontinuum anstellen. Daß es einen „status" in den Akten des Intellektes geben muß, ergibt sich ebenfalls auf Grund unseres Argumentes. Der Beweis verläuft so: auf jeden Akt des Intellektes kann ein anderer folgen, der sich auf den vorhergehenden bezieht. Wir bilden die Menge aller möglichen Akte, auf die ein anderer folgt. Dann muß es nach unserem Argument noch einen weiteren möglichen Akt geben, der auf diese Menge folgt. Nennen wir ihn a. Auf a kann kein weiterer Akt folgen, denn dann würde a ein Teil

[38] Wir haben den Gedankengang der Klarheit halber etwas amplifiziert. Der Text bei Rubió lautet: Signato enim aliquo puncto in linea, dicto a, quo est posterior omnis pars ipsius lineae, arguam ut tu arguis: quaelibet pars, sive tota multitudo omnium partium huius lineae, habet aliquid prius se, citra a, sed illud prius tota ista multitudine citra a non potest habere aliquid prius se, citra a, quia tunc esset pars illius multitudinis: ergo est immediate post a, et ita punctus est immediate post punctum, et per consequens est ex eis continuum constitutum (a. a. O. S. 116).

der Menge sein; er ist aber, wie wir gesehen haben, später als sie[39]. Alle diese Sätze — die Linie besteht aus Punkten, die Zeit aus Augenblicken, in der Reihe der reflexen Akte kann es nicht ins Unendliche gehen — sind für Rubió falsch; folglich muß auch unser Argument, das zu ihnen geführt hat, falsch sein.

Das sind die Einwände, die gegen den Beweis für die Existenz eines ersten Seins angeführt werden, und da es sich, sagt Rubió, um ernsthafte Einwände handelt, kann man nicht behaupten, daß der Beweis über jeden Zweifel erhaben ist und notwendig jeden überzeugen muß. Trotzdem hält Rubió den Beweis für jemanden, der unserer Frage unvoreingenommen gegenübersteht, „für unvergleichlich evidenter als der oben dagegen gemachte Einwand". Und wie das Folgende zeigt, denkt Rubió dabei ausschließlich an unser Argument. Denn „dieser Satz scheint evident und von jedem anzuerkennen, daß nämlich die Gesamtmenge der verursachten Wirkungen, ob sie nun akzidentell oder essentiell geordnet sind, von etwas außerhalb dieser Menge verursacht ist, da nichts Ursache seiner selbst sein kann. Aus dieser Prämisse aber folgt und wird notwendig abgeleitet die genannte Konklusion, daß nämlich Gott existiert". Mit dem Einwand gegen das Argument — daß sich dann falsche Sätze wie die oben angeführten beweisen lassen — glaubt Rubió auf folgende Weise fertig werden zu können. Er unterscheidet zwischen der „passio, quae est causari" und der „passio, quae est habere prius vel posterius se". Für die erstere gilt das Argument, für die zweite nicht. Denn die *passio* „verursachtwerden" kommt eben deshalb, weil sie jedem Teil der Menge der verursachten Dinge *divisim* zukommt, auch der Gesamtmenge *coniunctim* zu, „und folglich wird durch das Argument, daß die ganze Menge zusammengenommen verursacht ist, weil jeder Teil der Menge verursacht ist, sehr wohl die Erstheit der Kausalität in den Dingen, die nach Ursache und Wirkung geordnet sind, bewiesen". Die *passio* „vorausgehen oder nachfolgen" dagegen kommt, „mag sie auch *divisim* jedem Teil der räumlich oder zeitlich geordneten Dinge zukommen, dennoch vielleicht nicht der Gesamtmenge und allen ihren Teilen zusammengenommen zu"[40]. Dann ließen sich mit Hilfe des Argumentes nicht mehr die oben gebrachten falschen Sätze beweisen, und damit wäre der von daher genommene Einwand gegen das Argument abgewehrt. Aber leider begnügt sich Rubió hier mit der bloßen Be-

---

[39] Consimiliter arguitur status in actibus intellectus sic: tota multitudo possibilis actui (wahrscheinlich muß es heißen: actuum possibilium; so auch etwas später im Text) intellectus habet aliquem actum posteriorem se; sed talis posterior non habet posteriorem se, quia sic esset pars praedictae multitudinis, nec per consequens esset ipsa tota posterior: ergo etc. (ebd.).

[40] . . . quia licet haec passio, quae est causari, eo ipso quo convenit cuilibet parti divisim multitudinis causatorum conveniat totali multitudini coniunctim, et per consequens per hoc quod quaelibet pars multitudinis causatorum est causata, et tota ipsa multitudo coniunctim accepta, bene probetur causalitatis primitas in subordinatis secundum causam et effectum, tamen forte haec passio, quae est habere prius vel posterius se, licet conveniat divisim cuilibet parti multitudinis ordinatorum secundum situm vel secundum durationem, non tamen toti multitudini et omnibus eius partibus coniunctim (a. a. O. S. 117, Anm. 1).

hauptung, daß ein solch tiefgreifender Unterschied zwischen den beiden *passiones* besteht, während es doch wahrscheinlich ist, daß die *passio* „verursachtwerden“ die andere „vorausgehen“ (nachfolgen) in sich schließt, wobei die letztere nicht notwendig räumlich oder zeitlich zu verstehen ist. Wenn wir die Unterscheidung, die Rubió hier macht, recht begreifen, so erscheint sie uns als ein Versuch, die Relationsstruktur der *passio* „verursachtwerden“ zu leugnen oder auszuschalten und aus ihr eine Eigenschaft zu machen. Bei allen Verfechtern des Argumentes stellen wir diese Tendenz fest — sie sprechen immer nur von „causari“, während die Gegner des Argumentes bemüht sind, den „terminus“ (oder das Korrelat) zu nennen — sie sprechen immer von „causari ab aliquo“.

Wir finden bei Wilhelm Rubió ein klares Verständnis unseres Argumentes, und wenn er trotz der Schwierigkeiten, die er nicht übersieht, an ihm festhält, so spricht das für die Bedeutung, die er ihm beimißt.

Peter von Ailly (1350—1420) kennt und verwirft unser Argument. Für die essentielle Ordnung gibt er es in deutlichem Anschluß an Scotus so wieder:

... probando, quod non sit possibilis processus in infinitum in causis essentialiter ordinatis, quia universitas causatorum essentialiter ordinatorum est causata; igitur ab aliquo, quod est supra illam multitudinem et non est aliquid illius multitudinis. Aliter enim idem esset causa sui ipsius, quare etc.[41].

Ähnlich wie Ockham, aber deutlicher als dieser, wehrt Peter diesen Beweisgang nicht ab, indem er auf die Fehlerhaftigkeit des Argumentes hinweist, das nach unserer Auffassung darin benutzt wird, sondern indem er die Existenz der essentiellen Ordnung, die darin vorausgesetzt wird, in Frage stellt. Wenn es aber Zweifel an der essentiellen Ordnung gibt, hat es keinen Sinn, die Existenz eines Ersten über dieser Ordnung, mit welchem Argument immer, beweisen zu wollen:

... ista ratio praesupponit, quod aliquae sunt causae essentialiter ordinatae. Hoc autem non est evidens, quia illae conditiones causarum essentialiter ordinatarum, quas inferius ponamus, non possent evidenter probari convenire aliquibus causis, ut patet intuenti (a. a. O. GG).

Im Anschluß an Ockham kritisiert er die skotistische Lehre von der essentiellen Ordnung und zeigt, daß die Erfüllung der Bedingungen, die Scotus für eine solche Ordnung verlangt hatte, nicht mit Sicherheit in der Wirklichkeit nachgewiesen werden kann. Er schließt diese Kritik mit den Worten:

Ex praedictis sequitur primo, quod non est nobis evidens per experientiam nec per demonstrationem, sed solum opinatum vel creditum aliquas causas sic esse essentialiter ordinatas (a. a. O. JJ).

Die Anwendung unseres Argumentes auf die akzidentelle Ordnung führt Peter nicht auf Scotus zurück, sondern auf einen „gewissen Lehrer“, der, wie eine Vergleichung der Texte zeigt, Walter Chatton gewesen sein dürfte, auf den

---

[41] Quaestiones magistri Petri de Ailliaco cardinalis cameracensis super libros sententiarum (entstanden 1375), Ausgabe Straßburg 1490; Primi sententiarum quaestio tertia FF. Diese Ausgabe hat keine Paginierung.

im gleichen Fall sich auch Ockham bezog (sofern nicht alle drei den Text einem unbekannten Autor entnehmen). Peter schreibt:

Tertio arguitur per rationem cuiusdam doctoris, qui tenet, quod praedicta argumentatio (d. i. der oben gegebene Beweisgang in der essentiellen Ordnung) valet ita bene in accidentaliter ordinatis sicut in essentialiter ordinatis, si bene formetur. Capio, inquit, totam multitudinem illorum, quorum quodlibet habet aliquid prius se. Tunc arguitur sic: Tota ista multitudo habet aliquid prius se; ergo praeter totam illam multitudinem oportet dare aliquid prius; vel ergo illud est simpliciter primum, et habetur propositum, vel non, et hoc est contra propositum (wahrscheinlich: positum), quia ipsum erit pars multitudinis illorum, quorum quodlibet habet aliquid prius, quare etc. (a. a. O. FF).

Darauf antwortet Peter mit einer direkten Ablehnung des Argumentes. Ähnlich wie Rubió wendet er ein, daß es nicht gelten könne, weil mit seiner Hilfe offensichtlich falsche Sätze sich beweisen ließen. Er schreibt:

... dico, quod (argumentatio) non valet. Unde ipsa habet multas instantias. Nam consimiliter probaretur primum instans temporis et primum punctum in continuo et quod in eo non sunt partes infinitae et quod mundus non durabit in infinitum, sicut patet intuenti etc. Unde maior (d. i. der Satz: tota ista multitudo habet aliquid prius se) est falsa, si li tota capiatur cathegorice nec probatur ad illum sensum, et sic non valet ratio gratia formae. Gratia tamen materiae tenet de primo agente, licet non convincat etc. (a. a. O. KK).

Der Ausdruck „cathegorice“ in diesem Text ist entweder eine Abkürzung für „cathegorematice“ oder gleichbedeutend mit ihm. Ockham schreibt in seiner Logik[42], daß das Wort „totus“ kategorematisch und synkategorematisch verstanden werden kann. Im kategorematischen Sinne besagt es dasselbe wie „‚perfectum‘ vel ‚compositum ex omnibus partibus suis‘“. Wird es synkategorematisch verstanden, dann ist es ein „signum distributivum pro partibus integralibus, immo pro partibus proprie dictis ipsius importati per terminum, cui additur, ut ista propositio: ‚Totus Sorte est minor Sorte‘ aequivalet isti: ‚Qualibet pars Sortis est minor Sorte‘“. Wenn also in dem Satz „tota ista multitudo habet aliquid prius se“ das Wort „tota“ kategorematisch verstanden wird, so bezeichnet nach dieser Erklärung Ockhams der Ausdruck „tota multitudo“ das Ganze, das aus allen seinen Teilen besteht. Wird das Wort „tota“ dagegen synkategorematisch verstanden, so meint der Ausdruck „tota multitudo“ distributiv die einzelnen Teile der Menge. Wie die mittelalterliche Logik für das Wort „omnes“ zwischen kollektiver und distributiver, so unterscheidet sie für das Wort „totus“ zwischen kategorematischer und synkategorematischer Bedeutung. Und Peter von Ailly sagt, daß im kategorematischen Sinne des Wortes „totus“ der Satz „tota ista multitudo habet aliquid prius se“ falsch ist und nicht bewiesen werden kann (während, so darf man wohl hinzufügen, im synkategorematischen Sinne des Wortes „totus“ der Satz richtig ist). Peter von Ailly und Ockham hätten also den Fehler im Beweis des Scotus und Chattons als einen ungerechtfertigten Übergang von der synkategorematischen zur kategorematischen

[42] Summa Logicae, Pars Secunda, Cap. 6; Ed. Boehner S. 240. Vgl. Scotus: Totum aliquando tenetur categorematice, et significat idem quod perfectum ex partibus; aliquando syncategorematice, et significat idem quod quaelibet pars. Quodl. q. 10; Bd. 25, S. 404.

Bedeutung des Wortes „totus“ bezeichnen können. Leider — denn man hätte gern möglichst eindeutige Texte — haben sie es nicht getan.

Was jene von Peter angeführten falschen Sätze angeht, die sich seiner Meinung nach aus dem Argument folgern lassen, so dürfte er den Beweis dafür sich wohl auf ähnliche Weise gedacht haben wie Wilhelm Rubió.

Am Schluß des oben gebrachten Textes macht Peter eine Unterscheidung und Einschränkung, die an die früher besprochene Haltung des Duns Scotus in einem ganz ähnlichen Fall erinnern. Das Argument: „tota multitudo habet aliquid prius se; ergo praeter totam multitudinem oportet dare aliquid prius“ soll nach Peter nicht gelten „gratia formae“. Es ist also kein rein logischer Schluß, es ist nicht allgemeingültig. Aber es soll gelten, sagt Peter, „gratia materiae de primo agente, licet non convincat“. Das heißt wahrscheinlich folgendes: der Schluß ist nicht allgemeingültig, er gilt nicht in jedem Falle, in jeder „Materie“. So gilt er z. B. nicht in der „Materie“ des zeitlichen und räumlichen Kontinuums; hier führt er zu falschen Sätzen. Aber der Schluß soll nach Peter gelten, wenn auch nicht überzeugen, in der zur Diskussion stehenden Materie, wo es um das „primum agens“ geht. Denn während es keinen ersten Augenblick in der Zeit und keinen ersten Punkt im räumlichen Kontinuum gibt[43], gibt es ein „primum agens“. Der Schluß führt also in dieser Materie zu einem wahren Satz, und darum könnte es zwischen dem Vordersatz — tota multitudo habet aliquid prius se —, der synkategorematisch verstanden wahr ist, und dem Nachsatz — praeter totam multitudinem oportet dare aliquid prius — in dieser Materie irgendwelche inhaltlichen Verbindungen geben, die wir nicht sehen. Und weil wir sie nicht sehen, kann der Schluß nicht überzeugen. Das wäre eine Deutung der von Peter gemachten Unterscheidung und Einschränkung. Es ist aber auch möglich, daß Peter in jenem Schluß eine „consequentia materialis“ im Sinne Ockhams[44] gesehen hat, und das würde bedeuten, daß dieser Schluß, ganz gleich wie es um die Wahrheit oder Falschheit des Vordersatzes bestellt ist, schon deshalb gilt, weil der Nachsatz — es gibt ein *primum agens* — wahr ist. Aber natürlich gilt in diesem Falle noch mehr, daß der Schluß nicht zu überzeugen vermag.

Wenn wir die Diskussion, die von Johannes de Bassolis an bis zu Peter von Ailly über den skotistischen Gottesbeweis, soweit dieser unser Argument benutzt, geführt worden ist, überschauen, stellen wir folgendes fest: Scotus gründete den Gottesbeweis auf die essentielle Ordnung und gewann mit Hilfe unseres Argumentes ein *primum efficiens* über dieser Ordnung. Johannes de Bassolis und Wilhelm Ockham greifen die zugrundegelegte essentielle Ordnung

---

[43] Damit soll nicht die Existenz der Grenze geleugnet, sondern die unendliche Teilbarkeit des Kontinuums behauptet werden.

[44] Consequentia materialis est, quando tenet ratione terminorum praecise et non ratione alicuius medii extrinseci respicientis praecise generales conditiones propositionum, cuiusmodi sunt tales: Si homo currit, Deus est; Homo est asinus, igitur Deus non est, et huiusmodi. Zitiert nach Ph. Boehner, Medieval Logic, Manchester University Press, 1952, S. 123, Anm. 68.

an, der letztere gründlicher und entschiedener als der erste. Von den drei Bedingungen, die Scotus für eine essentielle Ordnung aufgestellt hatte, ist für unser Argument die dritte besonders wichtig, die für alle Glieder einer essentiellen Ordnung die Simultaneität verlangt. De Bassolis und Ockham zweifeln daran, ob diese Bedingung in der Wirklichkeit erfüllt ist. Für sie ist auch die essentielle Ordnung des Scotus eine sukzessive und kein simultanes Ganzes. Damit fällt die Grundlage für unser Argument, das von den Teilen eines Ganzen zum Ganzen selbst übergeht. Beide Autoren lassen sich auf eine Diskussion des Argumentes selbst nicht ein. Mit der Ablehnung der skotistischen essentiellen Ordnung ist auch unser Argument, das Scotus auf diese Ordnung bezogen hatte, abgetan. Peter von Ailly folgt Ockham und er betont noch nachdrücklicher als dieser, daß der skotistische Gottesbeweis, der unser Argument benutzt, die Existenz einer essentiellen Ordnung voraussetzt. Diese aber ist nicht gesichert, das Argument mithin gegenstandslos. Walter Chatton bringt eine ganz deutliche Anwendung des Argumentes auf die akzidentelle Ordnung. Ockham pariert mit der Behauptung, daß eine zeitlich sukzessive ins Unendliche gehende akzidentelle Ordnung sich selbst genügt, und keine Notwendigkeit besteht, über sie hinauszugehen. Wiederum steht das Argument selbst nicht zur Debatte. Wilhelm Rubió ist unter den von uns angeführten Autoren der erste, der das Argument selbst prüft. Er wendet dagegen ein, daß es in anderen Bereichen zu falschen Sätzen führt und deshab auch im vorliegenden Fall, und zwar für beide Ordnungen, abgelehnt werden muß. Wir sahen, daß er es dennoch zu retten sucht. Bei Peter von Ailly kehrt diese direkte Kritik des Argumentes für die akzidentelle Ordnung wieder. Peter kennt also beides: einmal die Ablehnung der essentiellen Ordnung, die eine Anwendung des Argumentes in dieser Ordnung überflüssig macht, und zum anderen die direkte Verwerfung des Argumentes für die akzidentelle Ordnung.

(Fortsetzung folgt)

Die Mariologie Richards von Saint-Laurent

Von Johannes Beumer S. J.

Nachdem die Arbeiten von A. Fries[1] und B. Korosak[2] gleichzeitig und unabhängig zu dem im wesentlichen übereinstimmenden Ergebnis geführt haben, daß nämlich eine Reihe von mariologischen Schriften, die bislang ziemlich allgemein Albert dem Großen zuerkannt wurden, insbesondere das „Mariale super Missus est", als unecht zu bewerten sind[3], muß man mit einigen Folgerungen rechnen. Diese betreffen zunächst und unmittelbar die Marienkunde des hl. Albert selber[4]; jedoch wird weiterhin auch die gesamte Theologie des 13. Jahrhunderts irgendwie davon berührt, insofern sie sich überhaupt der Lehre von den Vorzügen und der Verehrung der Gottesmutter zuwendet. Die eine oder die andere mariologische Schrift aus der damaligen Zeit, ohne Rücksicht auf den Verfasser, gewinnt offenbar dadurch an selbständigem Wert, daß sie nicht mehr mit dem Mariale als einer angeblichen Frühschrift Alberts in Wettbewerb zu treten braucht. Wir wollen das hier an einem eindeutig klaren Beispiel zeigen, indem wir uns in dieser Untersuchung beinahe ausschließlich auf das Werk des Richard von Saint-Laurent „De laudibus Beatae Mariae Virginis" (libri duodecim) konzentrieren[5].

Der darin vorgetragenen Mariologie kommt allem Anschein nach eine eigene, in gewisser Hinsicht geradezu grundlegende Bedeutung zu, die erst jetzt, da das Mariale Albert abgesprochen und einer späteren Zeit zugewiesen worden ist[6], im richtigen Lichte gesehen werden kann. Denn vorher galten beide Werke als Schöpfungen aus der Mitte des 13. Jahrhunderts, und selbstredend überragte das Mariale, „wohl die bekannteste und einflußreichste Schrift unter Alberts Namen" (Fries), bei weitem das De laudibus des weniger angesehenen Richard[7].

[1] Die unter dem Namen des Albertus Magnus überlieferten mariologischen Schriften, Literarkritische Untersuchung (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 37, 4), Münster 1954.

[2] Mariologia S. Alberti Magni eiusque coaequalium (Bibliotheca Mariana medii aevi, textus et disquisitiones 8), Rom 1954.

[3] Siehe auch: F. Pelster, Zwei Untersuchungen über die literarische Grundlage für die Darstellung einer Mariologie des hl. Albert des Großen, in: Schol 30 (1955) 388—402.

[4] Einiges hierüber findet sich schon bei Korosak, der aber möglichst den Einklang zwischen den echten Albertschriften und dem Mariale herzustellen sucht; Fries verspricht ein neues Werk zu demselben Thema.

[5] Benutzt ist die Ausgabe Borgnet, Paris 1898 (B. Alberti Magni opera omnia 36). Angegeben wird Seite und Spalte (a oder b).

[6] Freilich weichen Fries, Korosak und Pelster noch voneinander in der Datierung ab. Nach Fries ist das Mariale „bestenfalls im letzten Jahrzehnt des 13. Jahrhunderts" verfaßt worden (a. a. O. 67). Die Gründe, die Pelster gegen die von Fries behauptete Abhängigkeit des Mariale von Bonaventura vorbringt, sind sicher beachtlich. Indes bleiben u. E. die anderen Beweise bestehen, die Fries aufstellt (Engelbert von Admont als Quelle, Stand der Lehrentwicklung im Mariale). Ein Vergleich zwischen dem De laudibus unseres Richard und dem Mariale könnte eine Bestätigung der späteren Datierung des letzteren bieten. Vgl. auch: A. Kolping, Zur Frage der Textgeschichte, Herkunft und Entstehung der anonymen „Laus Virginis", in: RechThAncMéd 25 (1958) 258—328.

[7] Es galt jedoch lange Zeit hindurch (bis 1625) ebenfalls als ein Werk Alberts.

Die Bedeutung seines Werkes herauszustellen, ist also unser Hauptanliegen; diesem untergeordnet sind die Erforschung der Abhängigkeit und des Einflußbereiches und die summarische Wiedergabe des Inhaltes.

1. Abhängigkeit und Einflußsphäre

Über Richard selbst, den Verfasser des De laudibus, ist uns nicht viel bekannt[8]. Als Abfassungszeit kommen frühestens die Jahre 1239—1245 in Betracht, weil für sie die Stellung Richards als Dekan des Metropolitankapitels von Rouen bezeugt wird[9].

Das Werk will nichts anderes sein als eine Sammlung alles dessen, was Väter und Theologen auf Grund der Heiligen Schrift über Maria gesagt haben, und ist für einfache gläubige Menschen bestimmt. Richard äußert sich dazu in seinem ersten Prolog:

Universis Christi fidelibus inspecturis oculo simplici praesens opusculum scriptor eius praebet illius aeternae gustum dulcedinis, quam sacra viscera Mariae Virginis mundo famelico profuderunt ... Si vero quaeratur, unde mihi tanta praesumptio, ... ecce causa. Molestabar nimis et aegre ferebam, quod nullus Doctorum vita et litteris ad hoc idoneus, Mariae testimonia velut spicas triticeas per agros Scripturae collegisset et quasi per fasciculos, id est capitula, colligasset ... Suggesserunt autem mihi materiam moderni Doctores et antiqui theologi Biblia mediante ... Enimvero si capacitati simplicium, quorum causa scribere coeperam, fecisset obicem breviloquium meum, dignus exstitissem fraudari praemio, quod Dei genitrix non obscurantibus, sed elucidantibus se repromittit[10].

Die Schrift stellt also etwas Neues dar und fußt doch stark auf der mariologischen Tradition. Letzteres läßt sich fast auf jeder Seite erkennen, da die ausdrücklichen Zitate sehr zahlreich sind. Neben den Kirchenvätern kommen auffallend häufig die Scholastiker zu Wort, zumal die aus dem 11. und 12. Jahrhundert, darunter auch solche, deren Namen wir sonst in der Zeit Richards seltener vernehmen[11]. Allerdings ist es weniger die eigentlich scholastische Literatur, die zitiert wird, sondern vorwiegend und beinahe ausschließlich die homiletisch-exegetische Literatur, besonders vertreten durch die Schriftkommentare zu dem Lukasevangelium und zum Hohen Lied. Weitaus die meisten Zitate fallen auf den hl. Bernhard[12]; damit steht im Einklang die wiederholte Bezugnahme auf die Marienverehrung der Zisterzienser[13]. Einmal glaubt Richard sogar,

---

[8] Siehe die Übersicht bei: E. Amann, Richard de Saint-Laurent, in: Dict. de théol. cath. XIII 2 (Paris 1937), 2675 f.

[9] Ebd. — Für einen ziemlich späten Termin spricht die Tatsache, daß Richard einige Male in De laudibus auf seine früheren Schriften zurückgreift.

[10] Prologus primus (1—2).

[11] Z. B.: Petrus Manducator, Magister Adam, Eckebertus abbas, Alanus de Insulis.

[12] Im ersten Buch werden zitiert: Algabichius philosophus (1), Ambrosius (1), Anselmus (1), Augustinus (1), Beda (2), Bernhard (24), Boethius (1), Damascenus (1), Glossa (2), Gregorius (3), Hieronymus (2), Hugo von St. Viktor (1), Quidam (4).

[13] Rogatus ab amicis meis tam monachis quam monialibus de ordine Cisterciensium, qui speciali affectu famulari solent Virgini gloriosae: Prologus secundus (4). Interest enim beata Maria filiis suis et multoties visa est in ordine Cisterciensi dedisse coelestem pictantiam his, qui vigilanter et devote celebraverunt servitium eius: Lib. II, cp. 4, nr. 2

es eigens vermerken zu müssen, daß er in einer nebensächlichen Frage von der Meinung des hl. Bernhard abweiche[14]. Ob er sonst, und zwar in wesentlicheren Belangen, sich immer an diese gehalten hat und nicht vielleicht bei einzelnen mariologischen Problemen, bewußt oder unbewußt, über sie hinausgekommen ist, das wird im nächsten Kapitel zu untersuchen und zu entscheiden sein.

Gegenüber der reichen Fülle von ausdrücklichen Zitaten der mit Namen angeführten Autoren muß die Bedeutung des Einflusses der anonymen naturgemäß zurücktreten. Nur gelegentlich bringt Richard Aussprüche im Wortlaut, die einem „quidam" beigelegt werden[15]. Wichtiger ist, daß an mehreren Stellen als ungenannte Quelle die Lukaspostille des Dominikaners Hugo von Saint-Cher erscheint, mit dem er in freundschaftlichen Beziehungen stand; den Nachweis hat A. Fries eingehend geliefert[16]. Möglicherweise lassen sich noch andere zeitgenössische Exegeten namhaft machen, denen Richard ähnlich verpflichtet wäre.

Der durchaus praktischen Grundhaltung des Werkes De laudibus B. M. V. entspricht eine betonte und außerordentlich häufige Verwertung der kirchlichen Liturgie und der Volksfrömmigkeit. Allenthalben finden wir Mariengebete und Marienhymnen zitiert; die Verse eines Ungenannten geben z. B. die Kapiteleinteilung eines ganzen Buches (des sechsten) ab[17]. Weniger kann gefallen, wenn sich Richard mitunter auch auf apokryphe Evangelien[18], dazu noch auf seltsame Legenden und Tierfabeln beruft. Die im Mittelalter sehr verbreitete Theophiluslegende erwähnt er immer wieder, obschon meistens nur recht kurz[19], und eine ähnliche Bedeutung hat für ihn die bekannte Fabel von dem Einhorn, das sich im Schoße einer reinen Jungfrau fangen läßt[20]. Einige wenige Wundererzäh-

(103 ab). Cistercienses vigilant in mane nec vadunt ad lectos post matutinas, sed orant, ut sic interficiant pravos motus: Lib. VII, cp. 9, nr. 2 (393 b). Dicit ergo (Maria): Quasi cedrus exaltata sum in Libano, id est in Christo, in mundo, in coelo, in ordine Cisterciensi, quia omnes Ecclesiae illius ordinis sunt de ipsa: Lib. XII, cp. 6, § 4, nr. 1 (741 a).

[14] Nos vero quatuor praerogativas, quas beatus Bernardus appellat, omnibus Mariae praerogativis praeponentes, de octo reliquis mediante gratia Virginis alio ordine disseremus: Lib. III, cp. 2 (144 b).

[15] Natürlich ist nicht immer derselbe Autor gemeint. Ab und zu ist es der Verfasser von Versen, den Richard wahrscheinlich selber nicht mit Namen kennt (z. B. Lib. II, cp. 3, nr. 2, 18 b), ab und zu ist es wohl ein zeitgenössischer Schriststeller, dessen Namen er verschweigen will (z. B. Lib. V, cp. 3, nr. 1, 280 a).

[16] A. a. O. 90, 100—103. — Vgl. auch K o r o s a k, a. a. O. 57 f.

[17] Mater, amica, soror, charissima, filia, sponsa,
Uxor seu vidua, mulier bona, virgo, virago,
Princeps, regina et primas, ancilla, ministra.

Lib. Vi, cp. 1, nr. 1 (320 a).

[18] Z. B.: (Maria) exprobabat omne peccatum, sicut legitur in libro de Infantia eius: Lib. VII, cp. 1, nr. 2 (365 b).

[19] Z. B.: Fugias igitur sub protectione manus eius (Mariae), sicut fecit Theophilus, et nihil timendum est: Lib. II, cp. 1, nr. 23 (70 b). Oder: Respiciens (Maria) misericorditer ad cadaverosos peccatores ipsam humiliter invocantes, advolat duabus alis, pietate et compassione, ut patet in Theophilo, quae quasi rostro orationis, quam pro eo fudit ad Filium, et quasi unguibus iustitiae a diaboli faucibus potenter eripuit chirographum suum ei restituens annulo proprio consignatum: Lib. XII, cp. 7, § 2, nr. 4 (822 b). Ungemein häufig schiebt Richard ein „sicut patet in Theophilo" in seinen Bericht ein, z. B. Lib. II, cp. 1, nr. 28 (75 b).

[20] Z. B.: Haec est virgo, quae saevum rhinocerotem mansuescere fecit in suo gremio virginali. Dicunt qui scripserunt naturas animalium, quod rhinoceros vel unicornis animal

lungen sind in den weitschweifigen Text eingestreut, die nicht alle dem Leser von heute zusagen werden[21]. Aber das alles steht gleichsam nur am Rande des Berichtes, und dieser bleibt innerlich von ganz anderen Faktoren bestimmt, von den Wahrheiten des Glaubens und von der nach dem Vorbild der alten Exegese gedeuteten Heiligen Schrift. Einmal stoßen wir sogar auf eine kritische Stellungnahme zu der Angabe in einem apokryphen Evangelium[22]. Anderswo fügt Richard zu einer Wundererzählung ein „ut pie creditur" hinzu und will damit wohl eine gewisse Reserve seinerseits zum Ausdruck bringen und jedenfalls nicht die Wahrheit des Erzählten allgemein verbindlich machen[23].

Es würde nun eine unangemessen große Mühe kosten, wenn man all den Zitaten bei Richard im einzelnen nachgehen und auch die ungenannten Quellen lückenlos aufdecken wollte[24]. Indes dürfte auch ohnedem das eine deutlich genug geworden sein, daß er ganz eng mit der mariologischen Tradition der Vorzeit verbunden ist und daß er mit Vorliebe derartige Texte verwertet, die der Grundtendenz seines Werkes dienlich sein können. Über den Fortschritt gegenüber seinen Vorgängern wird einiges im nächsten Kapitel zur Sprache kommen.

Ähnliche Schwierigkeiten stehen einer genauen Festlegung des Einflußbereiches entgegen. Daß dieser aber vorhanden ist, kann keinem Zweifel unterliegen. Sicher hat das Mariale trotz der nicht unerheblichen Unterschiede Richard viel zu verdanken, wie A. Fries überzeugend dargetan hat[25]. Jedoch ist bei den anderen mariologischen Schriften, die später Albert fälschlich zugesprochen wurden,

---

est saevissimum et tantae fortitudinis, quod nulla venatorum arte capi potest. Et unico cornu suo, quod gestat in fronte, sicut dicit Isidorus, vel in nare, sicut dicit Gregorius . . . Sed per virginem in tantum mitescit, quod a venatoribus capi potest. Est enim naturale unicorni vel rhinoceroti, quod visa virgine in sinum illius se reclinat et suae ferocitatis oblitus mansuetissime requiescit. Rhinoceros iste Christus est . . . Sic in coelo, sic in terra iste unicornis saeviebat, donec gloriosa Virgo nostra ipsum in huius castellum intrantem suscepit in domum suam, hoc est, in gremium uteri virginalis velut unicornem in sinu et ipsum vestivit carne virginea, in qua incomprehensibilis secundum deitatem capi dignatus est a venatoribus, gentilibus et Iudaeis . . .: Lib. VI, cp. 10, nr. 2 (350a—351 b).

[21] Am meisten befremdet wohl folgende Erzählung: Protegit (Maria) ab accusationibus detractorum . . . sicut patet in miraculo de abbatissa praegnante, quam Virgo virginum revirginavit, postquam ad praeceptum eius eduxerant angeli puerum de utero eius, nec in partu indiguit alia obstetrice. Quem videlicet puerum transmisit per ipsos angelos nutriendum cuidam eremitae, qui puer postea factus est episcopus: Lib. II, cp. 1, nr. 26 (73 a).

[22] In hac Bethlehem quaesierunt et invenerunt tres magi, qui peregrini erant, verum panem; et sicut legitur in quodam apocrypho, adhuc perdurat mensa, in qua ad litteram comedisse dicuntur cum beata Maria, quod non asserimus: Lib. XI, cp. 1, nr. 30 (556 a). Dagegen glaubt Richard ohne weiteres, die Haare Mariens seien golden gewesen: Crocus enim crines habet aureos, quales ad litteram Virginem credimus habuisse, et tales vidimus in reliquiis apud Rothomagum: Lib. V, cp. 2, nr. 5 (283 a).

[23] Et hoc saepe experti sunt, qui Mariae devote serviunt. Illos etiam, qui studiose servierant in hac vita, creditur ipsa misericorditer in purgatorio visitare et aut verbum solatii aut iucunditatem suae visionis aut aliquod spiramentum iucundi odoris aut aliquid huiusmodi, quo refocillentur et levius ferant, ipsis pie creditur impartiri: Lib. XII, cp. 1, nr. 9 (636 b).

[24] Von untergeordneter Bedeutung wäre es hingegen, die zitierten Schriften auf ihre Echtheit zu prüfen.

[25] A. a. O. 18—22.

bei der Biblia mariana[26], bei dem Compendium super Ave Maria[27], bei dem Commentum super salutatione angelica[28] und bei den Sermones[29], die Entscheidung nicht leicht, ob die unverkennbaren Übereinstimmungen direkt zu Richard führen oder nur indirekt, etwa über das von ihm beeinflußte Mariale; und schließlich ist noch eine dritte Möglichkeit zu berücksichtigen, daß nämlich die Quellen Richards, vor allem die Lukaspostille des Hugo von Saint-Cher, unmittelbar von den anonymen Verfassern benutzt worden sind.

Höchst fraglich ist die Einwirkung Richards auf die echten mariologischen Schriften Alberts. Fries behauptet: „Es ist ... der erste Fall noch nachzuweisen, wo Albert von Richard abhinge"[30]. Freilich liegen sachliche Parallelen vor, die sich jedoch kaum zu Parallelen im sprachlichen Ausdruck steigern. Deshalb genügt zur Erklärung die Gemeinsamkeit des Stoffes und der benutzten Quellen, zu denen u. a. sicher auch Bernhard von Clairvaux gehört. Einige Beispiele mögen das erläutern. Richard weiß von der Empfängnis Christi zu berichten: „In ipso momento suae conceptionis fuit vir perfectus quoad sapientiam et virtutem et etiam quoad lineamenta et organisationem membrorum, sicut dicit Magister in Historiis ... Et ita fuit dupliciter perfectus, scilicet in corpore quoad lineamenta membrorum et in anima quoad scientiam et virtutes"[31]. Albert äußert sich zu derselben Frage folgendermaßen: „Licet (Christus) statim perfectus fuerit vir in conceptione, tamen lineamenta corporis tenuia erant et parva nimis, quam in alio sint quadragesimo quinto die"[32]. Hier liegt eigentlich keine Übereinstimmung vor, weder sachlich noch sprachlich (abgesehen von dem Wort „lineamenta"), wohl aber wird der Eindruck erweckt, als ob Albert die Entscheidung Richards berücksichtige. Indes gehen beide auf eine gemeinsame Vorlage ein, die Richard ausdrücklich nennt, auf Petrus Comestor. Dessen Worte lauten also: „Et statim conceptus est Christus de Virgine, plenus homo in anima et carne, ita tamen quod lineamenta corporis et membrorum visibus discerni non possent"[33]. Als zweites Beispiel sei das Thema von der Armut Mariens herausgegriffen. Richard bringt als Beweis, daß sie die Gaben der Magier für die Notleidenden verwandt und darum bei der Darstellung des Kindes im Tempel nur das Armenopfer entrichtet habe[34]. Eine ähnliche Begründung lesen wir zweimal bei Albert[35], aber es fehlen die Anklänge in der äußeren Form, und der Gedanke selber konnte leicht von beiden, unabhängig voneinander, dem bib-

[26] Darüber A. Fries, a. a. O. 82. — Hier zeigt sich die direkte Abhängigkeit von Richard am deutlichsten.
[27] Ebd. 89—90, 92, 97. [28] Ebd. 101—103. [29] Ebd. 114. [30] Ebd. 114.
[31] Lib. IV, cp. 13, nr. 1 (200 b).
[32] De annuntiatione q. 3, a. 4 (fol. 15ra); zitiert nach Fries, a. a. O. 49 f.
[33] Historia scholastica, In evangel. (PL 198, 1537).
[34] Credendum est enim, quod illi beati reges, qui Filium eius coeli regem et dominum cognoverunt, non modicum, sed magnum quid obtulerunt ei large ... Quid autem de tantis muneribus fecerit Maria, quae circa ipsam sumtuosa fuisse non creditur? Utique manum suam aperuit inopi ... Permaximum enim paupertatis eius exstitit argumentum, quod Filium suum ad templum deferens, unde unum solum agniculum emeret, non habebat ...: Lib. IV, cp. 21, nr. 2 (230 ab).
[35] Fries, a. a. O. 49.

lischen Material entnommen werden. Wir müssen also einstweilen Fries zustimmen und weitere Beweise für einen literarisch feststellbaren Einfluß Richards auf Albert abwarten.

Auch das Verhältnis zwischen Richard und Engelbert von Admont ist schwer zu bestimmen. Letzterer (1250—1331) hat seinen „Tractatus de gratiis et virtutibus Beatae Virginis Mariae" sicher nach dem Werk Richards verfaßt (zwischen 1283 und 1325, eher am Anfang dieses Zeitraumes) und wahrscheinlich vor dem Mariale[36]. Einige Stellen scheinen eine Abhängigkeit von Richard zu verraten. So schreibt Engelbert: „Licet Augustinus ... non exprimat determinate, quae et cuius efficaciae sit ista gratia specialis sanctificatorum in utero, uti Ieremiae et Iohannis Baptistae, quos constat non obstante illa sanctificatione ad minus adhuc venialiter peccare potuisse, ... sciendum tamen, quod secundum communem sententiam sanctorum et doctorum beata Virgo successive tribus gradibus sanctificationis usque ad summum purificata et mundata et sanctificata fuerit. Primo in utero ... Secundo sanctificata fuit ulterius in Spiritus sancti superventione et virtutis Altissimi obumbratione et Filii Dei conceptione. Quae sanctificatio fuit fomitis totalis exstinctio et in bono confirmatio, quam consequebatur impossibilitas peccandi"[37]. Man vergleiche damit die Ausführungen Richards: „Ex purissimo Virginis sanguine, qui fuit aurum mundum in sanctificatione, mundius in Spiritus sancti superventione, mundissimum in Filii Dei conceptione, qui ignis consumens est; in Filii enim Dei conceptione ita perfectissime purgata est mater, ut nec etiam venialiter posset peccare ... Et nota, quod Iohannes Baptista licet sanctificatus in utero, verumtamen potuit postea peccare saltem venialiter. Unde dicit Christo, Matth. III, 14: Ego a te debeo baptizari, id est, a potentia peccandi, quae est a fomite, purgari"[38]. Man wird aber auf diese Parallele nicht zu viel Gewicht legen dürfen, weil es sich um eine „communis sententia sanctorum et doctorum" handelt, die zudem auf einem Augustinuswort beruht[39]. Eine andere Stelle bei Engelbert scheint ebenfalls keinen durchschlagenden Beweis zu bieten. Wir lesen in seinem Werk De gratiis: „Quia ex summa fide, qua mysterium incarnationis et passionis super omnes excellentius credidit et cognovit (beata Virgo), habuit in morte Filii sum-

---

[36] Fries, a. a. O. 67.

[37] De gratiis P. IV, cp. 6 (ed. B. Pez, Thesaurus anecdotorum novissimus I. Augustae Vindelicorum et Graecii 1721, 708 f.).

[38] L. I, cp. 7, nr. 5 (52 b). — Ferner: Quod si forte post sanctificationem mansit in ea fomes vel potentia ad peccandum, sanctitate eius crescente iugiter fomes ille et potentia iugiter decrescebat, donec superveniente Spiritu sancto in eam et virtute Altissimi ei obumbrante exstinctus est usquequaque: L. III, cp. 1 (140 a). Und weiterhin: Hanc autem domum quasi ter sanctificavit Deus Pater. Magna sanctificatione, quando in utero sanctificavit eam. Maiori in gratiae repletione, quando dicta est gratia plena. Maxima in Spiritus sancti superventione et Filii Dei conceptione, quia maxime tunc Spiritus sanctus in ea fomitem ita penitus exstinxit, quod nec etiam venialiter postea peccare potuit, sicut dicit Augustinus: L. X, cp. 30, nr. 9 (519 b).

[39] Die zuletzt angeführte Stelle zeigt, daß auch Richard sich auf Augustinus beruft. Außerdem zitiert er Richard von St. Viktor (L. III, cp. 9, 152 b: De Emmanuele II, cp. 27, PL 196, 661).

mum gaudium et exultationem pro certitudine redemptionis generis humani, et ex summa compassione, ad quam natura et gratia instigabant, habuit summum dolorem pro amaritudine passionis et mortis Filii"[40]. Das berührt sich wiederum sachlich, aber nur sachlich, mit der Erklärung Richards: „Tanta fuit Mariae charitas ad nos, ut quasi gaudenter quodammodo sustinuerit mortem Filii et cum ipso desideraverit, si necesse esset, mori ob redemptionem generis humani. Tunc enim propter nimiam charitatem, qua dilexit nos primo, dedit genitum suum pro scelere nostro et fructum ventris sui pro peccatis animarum nostrarum"[41]. Ähnlich stimmen beide überein, da die Materie bei der Empfängnis des Gottessohnes festgelegt werden soll, aber wiederum nicht in einer Weise, daß sich daraus unbedingt eine literarische Abhängigkeit ergeben müßte"[42]. Vielleicht lassen sich noch mehr derartige Punkte namhaft machen.

Wir dürfen also den Einflußbereich Richards keineswegs überschätzen. Bisher ist eine Abhängigkeit sicher nachgewiesen nur für das Mariale und die Biblia mariana. Allerdings wurde das Werk De laudibus Beatae Mariae Virginis in zahlreichen Handschriften aus dem 14. und 15. Jahrhundert Albert dem Großen zuerkannt, und bis in das 17. Jahrhundert gingen die Drucke (und die Zitate aus dem Werk) unter seinem Namen[43]. Dadurch mußte es zwangsläufig an Autorität gewinnen. Jedoch zu ungefähr der gleichen Zeit (und noch darüber hinaus) galt auch das ungemein beliebte Mariale als Schöpfung Alberts, und infolgedessen geriet das De laudibus an den zweiten Platz. Die Entdeckung des wahren Verfassers, des ziemlich unbekannten Richard von Saint-Laurent, konnte seine Stellung nicht verbessern, weil ja das Mariale immer noch Alberts Namen trug und dessen Abfassungszeit in die ersten Jahre seiner schriftstellerischen Tätigkeit verlegt wurde. Die neuere Mariologie greift indes schon häufiger auf die Schrift Richards zurück[44], besonders in den Fragen, die darin im Vordergrunde stehen, so in der Frage nach dem Anteil Mariens an der objektiven Erlösung[45] und in der Frage nach der Heilsbedeutung der Marienverehrung[46].

---

[40] P. I, cp. 30 (ed. cit. 550). — Bonaventura hat dazu eine Parallele (De ass. B. V. M. sermo 6, ed. Quaracchi IX. 705 a). [41] L. IV, cp. 18, nr. 5 (224 b).

[42] Engelbert: Secundo innuit (Lucas) esse natum de Virgine, scilicet ex purissimis carnibus et sanguinibus ipsius Virginis tamquam de propria et naturali materia generationis humanae, ut dicit Damascenus: P. I, cp. 20 (535 f.). — Richard: Filius Dei . . . . . . tulit . . . quandam portionem purissimorum sanguinum secundum Damascenum vel purissimae carnis eius: L. III, cp. 1 (143 a). Et de purissimo Virginis sanguine secundum Damascenum vel de carne eius factum est os ad litteram in instanti conceptionis: L. XII, cp. 1, nr. 1 (601 b). — Jedoch ist vielleicht nicht dieselbe Stelle aus Johannes Damascenus gemeint, bei Engelbert De fide orthodoxa L. IV, cp. 14 (PG 94, 1160) und bei Richard, der das Wort „caro" nicht innerhalb des Zitates hat, De fide orthodoxa L. III, cp. 2 (PG 94, 985).

[43] Fries, a. a. O. 13, 18.

[44] Z. B. H. Barré, Marie et l'Église du vénérable Bède à saint Albert le Grand (Marie et l'Église I. Études Mariales IX. Paris 1951), 59—143. — In dieser sonst vorzüglichen Arbeit wird leider noch das Mariale als echte Schrift Alberts angesehen, und darum kommt das Werk Richards nicht zur vollen Geltung.

[45] Z. B. C. Dillenschneider, Le mystère de la corédemption mariale, Paris 1951, 103.

[46] Z. B. P. Hitz, Maria unser Heil, Limburg 1951, 32, 35, 41, 47, 302, 303, 306, 309.

2. Inhalt

Es ist eine überaus reiche Fülle von mariologischen Gedanken, die uns Richard in seinem Werk darbietet. Wir können sie hier nicht alle gleichmäßig wiedergeben, sondern müssen uns auf die beschränken, die wesentlich zu sein scheinen und die Eigenart des Verfassers am besten hervortreten lassen.

Der ganze Stoff ist in zwölf Bücher aufgegliedert, deren einzelne Titel also lauten: 1. In quo exponitur angelica salutatio; 2. ohne Überschrift, tatsächlich wird die Verehrung Mariens begründet und deren Praxis beschrieben; 3. De duodecim privilegiis; 4. De virtutibus Mariae; 5. De pulchritudine Mariae; 6. De appellationibus Mariae; 7. Quomodo Maria designatur per coelestia et superiora; 8. De his, quae pertinent ad terram et possunt figurare Mariam; 9. De receptaculis aquarum, quae figurant Mariam; 10. De aedificiis, quibus Maria figuratur in Biblia; 11. De munitionibus et navigiis, quae possunt signare Mariam; 12. De horto concluso, cui sponsus comparat Mariam in Canticis. Man sieht sofort, daß die letzten sieben Bücher zusammengehören und die verschiedenen Schriftsymbole, zumal die des Hohen Liedes, auf Maria anwenden. Irgendwie bilden aber auch die ersten fünf Bücher eine Einheit, indem von der im ersten Buche aufgestellten Grundlage aus, von dem Engelgruße, die Privilegien, die Tugenden und die Schönheit der Gottesmutter zur Sprache kommen; nur das zweite Buch ist eingeschoben, um den praktischen Belangen eigens gerecht zu werden. Es liegen also nur bescheidene Ansätze zu einer Systematik vor, obschon innerhalb jedes Buches die Aufteilung in Kapitel dem jeweiligen Gegenstand einigermaßen entspricht.

Schon in der äußeren Form ist manches charakteristisch. Richard verzichtet auf die scholastische quaestio (mit Einwänden und Antworten), wie er auch noch wenig von der theologischen Begriffssprache seiner Zeit Gebrauch macht. Beides wird recht deutlich, wenn man die hierin ganz andere Art des späteren Mariale gegenüberhält. Das Werk Richards leidet offensichtlich darunter, besonders weil so bei den einzelnen Themen die Wiederholungen nicht vermieden sind und jedes für sich kaum einheitlich und erschöpfend behandelt werden kann[47]. Dieser Übelstand erscheint aber in etwa dadurch aufgewogen, daß seine Darstellung viel leichter den Anschluß an die der Patristik und der älteren Scholastik findet[48]. Auffallen können noch die zahlreichen Bemerkungen, in denen

---

[47] Als Beispiel sei hier die Erklärung herausgegriffen, warum Maria mit einer Tanne verglichen werden könne: Maria abies propter altam proceritatem, quia conversatio eius in coelis. Vel propter erectionem contemplationis . . . Quia in montibus liventius crescit, sic et ipsa crevit in exemplis sanctorum . . . Quia pulchras habet comas, id est, virtutes . . . Quia sterilis et infructuosa, quoad propositum virginitatis perpetuae. Quia plana et lenis per benignitatem . . . Quia sine humore alicuius concupiscentiae carnalis . . . Quia adiutorio ipsius transitur mare saeculi praesentis . . . Quia dicitur ab eundo; numquam enim in via Domini stetit, sed semper de virtute in virtutem processit . . .: L. XII, cp. 6, § 26 (815 a).

[48] Besonders die sieben letzten Bücher des De laudibus zeigen das mit aller Deutlichkeit. Die marianische Deutung des Hohen Liedes spielt darin eine Hauptrolle, zumal im 12. Buche, dessen Titel (De horto concluso, cui sponsus comparat Mariam in Canticis)

Richard auf seine eigenen Ausführungen verweist, seien sie nun bereits vorher von ihm gemacht oder sollten sie später noch folgen. In der Vorliebe für etymologische Erörterungen geht er seinen Weg gemeinsam mit der mittelalterlichen Theologie, ungewöhnlich hingegen dürfte es sein, daß er hierbei auch eine lebende Sprache, seine Muttersprache, das Französische, so häufig heranzieht[49].

Eine ausgebaute Mariologie muß wohl mehr oder weniger von einem Grundprinzip ausgehen, um so ihre unterschiedlichen Aussagen zusammenzuschließen. Läßt sich das auch bei unserem Autor feststellen? Sicher nicht in dem Sinne, daß, wie bei Engelbert von Admont und dem Verfasser des Mariale, ein allgemeingültiger Satz (etwa: Maria a nullo illustrium vincitur) klar angegeben wäre, der dann als letzter Beweis für diese und jene mariologische Wahrheit herhalten müßte. Richard hat hier den Vorteil einer größeren Beweglichkeit und dazu den einer tieferen Ehrfurcht vor dem Gotteswort der Offenbarung auf seiner Seite. Bezeichnend ist dafür, wie er die Maria gebührende „superexaltatio" erklärt: „Ut super omnes sanctos post Filium pro modulo nostro exaltemus eam . . . Exaltate, id est, extra omnia et super omnia altam praedicate; maior enim est omni laude, id est, maiori laude digna, quam sit omnis laus angelica vel humana . . . Quod maxime fit, quoties de ipsa Scripturae sacrae exponuntur, ut gloriosior ostendatur"[50]. Er betont deswegen: „Sicut enim honor regis iudicium diligit, id est, discretionem, sic et honor reginae . . . Scilicet ne quid nimis vel parum"[51]. Auf seine besonnene Haltung gegenüber der Frage nach dem Maß der übernatürlichen Erkenntnis Mariens werden wir noch zurückkommen. Freilich sind bei ihm nicht selten Äußerungen anzutreffen, die der Gottesmutter den ersten Platz unter allen Geschöpfen und unter allen Heiligen zuweisen[52]. Einmal erscheint das sogar beinahe bis zum Prinzip gesteigert: „Non enim ad mensuram data est ei (Mariae) gratia, sed superexcellenter datum est ei totum, quod purae dari potuit creaturae"[53]. Jedoch finden wir nirgends, daß daraus die letzten Folgerungen für die einzelnen Themen der Mariologie gezogen würden.

Vielleicht könnte man noch von einem Prinzip der Angleichung Mariens an Christus bei Richard reden. Er nennt zwar ein solches ausdrücklich nicht, aber

---

allein schon darauf hinweist. Obwohl das Werk kein Kommentar zum Hohen Lied ist, könnte man unschwer einen solchen aus den verschiedenen Stellen zusammenfügen.

[49] Z. B.: Circumdate Sion, id est, Mariam per iugem orationem. sicut quando aliquis ab aliquo vult aliquid impetrare, dicitur de eo, ipse vadit ei circa, Gallice il y va entor: L. XI, cp. 1, nr. 24 (351 a).

[50] L. II, cp. 5, nr. 2 (107 b).

[51] L. II, cp. 6, nr. 10 (131 b).

[52] Maria in octo privilegiis maior est omni foemina et omni sancto, imo omni rationali creatura, quia nec primam similem visa est nec habere sequentem: L. VII, cp. 3, nr. 8 (375 a). Beata Virgo omni puro homine, qui de terra est, superior, Deo, qui ambitu potestatis suae omnia continet, inferior: L. XII, cp. 1, nr. 1 (601 a). Et nota, quod (Maria) non solum excellit dignitatem omnium sanctorum, sed etiam dignitates omnium coelestium virtutum. Superior est enim angelis gloria, quia plus meruit . . . Superior partu . . Superior honore, quoniam eam Deus super choros angelorum collocavit: L. IV, cp. 4 (180 b).

[53] L. XII, cp. 6, nr. 4 (779 a). — Richard beruft sich auch auf einen Ausspruch des hl. Bernhard: Quantumcumque donum alicui sancto sit datum, tantae Virgini non credimus esse negatum: L. IV, cp. 4, nr. 6 (182 b).

er setzt es voraus, wenn er wiederholt biblische oder liturgische Texte, die ursprünglich von Christus gelten, auf die Mutter anwendet. So lesen wir z. B.: „Exinanivit (Maria) se exemplo Filii sui formam ancillae accipiens. Propter quod et Deus exaltavit eam et donavit illi nomen, quod est super omne nomen post nomen Filii sui, ut in nomine ipsius omne genu flectatur coelestium, terrestrium et infernorum excepto genu Filii sui“[54]. Oder ähnlich: „Sicut enim ipse (Christus) semper fuit Filius Dei et coepit homo esse, ut vere posset dicere: Sum, quod eram, scilicet Deus; nec eram, quod sum, scilicet homo; nunc dicor utrumque, scilicet Deus et homo. Sic potest dicere Maria post partum: Sum, quod eram, scilicet virgo; nec eram, quod sum, id est mater; modo dicor utrumque, id est mater et virgo“[55]. Ein weiteres Beispiel soll die Verwendung eines liturgischen Textes veranschaulichen: „Per ipsam et in ipsa et ex ipsa augetur gloria Patris et Filii et Spiritus Sancti“[56]. An anderen Stellen wird Maria irgendwie selbst Gott Vater angeglichen, so in folgendem Gebet: „Mater nostra, quae es in coelis, panem nostrum quotidianum da nobis hodie de arca tua, id est, de arca, quae tu es“[57]. Sicherlich wird man keine dogmatischen Bedenken gegen ein derartiges Vorgehen anbringen können, nur das eine dürfte fraglich sein, ob es in jedem Falle das rechte Gefühl für das Schickliche zu wahren weiß.

Einige Gedanken kehren auffallenderweise in der Mariologie Richards immer wieder, und schon deshalb müssen sie hier erwähnt werden, obgleich ihnen kaum eine wesentliche Bedeutung eignet. So hören wir des öfteren, daß Maria als erste das Gelübde der Jungfräulichkeit abgelegt habe[58]. Mit ungefähr der gleichen Häufigkeit werden uns aber noch folgende Aussagen eingeschärft: Die Gottesmutter war niemals Gegenstand einer sinnlichen Begierde[59]; sie allein hielt

---

[54] L. IV, cp. 1, nr. 2 (167 ab).

[55] L. XII, cp. 6, § 9, nr. 2 (759 a).

[56] L. II, cp. 1, nr. 5 (60 b).

[57] L. X, cp. 1, nr. 8 (451 b). — Ähnlich: Mater nostra, quae es in coelis ... Panem nostrum quotidianum, qui est fructus tuus, da nobis hodie: L. XII, cp. 6, § 18, nr. 9 (780 b). — Siehe auch folgende Stelle: Secure dici potest et credi, quod sicut dicitur de Patre ... sic et dici potest: Sic Maria dilexit mundum, id est, peccatores, ut Filium suum unigenitum daret etc. pro salute mundi: L. IV, cp. 18, nr. 6 (225 b).

[58] Z. B.: Prima igitur Mariae praerogativa secundum beatum Bernardum est, quod fuit virginitatis primiceria. Bartholomaeus enim Apostolus dicit manifeste, quod prima vovit virginitatem. Et ideo prima, quia ante eam nulla: L. III, cp. 3, nr. 1 (145 a). A Spiritu sancto cordi virgineo inspirata (Mariae virginitas). Ipsa enim prima absque omni humano praecepto, consilio et exemplo divinitus inspirata votum emisit virginitatis, sicut dicit beatus Bernardus: L. IV, cp. 9, nr. 7 (193 a).

[59] Creditur enim, quod nullus potuit eam intueri, quamdiu fuit in mundo, qui eam statim non amaret, numquam tamen male fuit adamata: L. V, cp. 1, nr. 1 (274 a). Et dicit Chrysostomus, quod in Evangelio Nazaraeorum legitur, quod Joseph Mariam videre non poterat facie ad faciem, quia Spiritus sanctus eam a conceptione Filii Dei penitus impleverat, ita quod non cognoscebat eam propter splendorem vultus eius ... Alii dicunt, quod ex quo Joseph cognovit et credidit Mariam de Spiritu sancto concepisse, in tanta eam habeat reverentia, quod numquam ausus est contemplari faciem eius: L. V, cp. 2, nr. 1 (279 b). Et haec gratia transfusa est in eam in sua singulari sanctificatione quasi quaedam respiratio vel quoddam spiramentum cedrini odoris ad occidendum in intuentibus eam carnales concupiscentias: L. XII, cp. 6, § 4, nr. 3 (743 a). — Die Zeugnisse der zeitgenössischen Scholastik, u. a. auch das des hl. Bonaventura, bei Fries a. a. O. 92.

den Glauben aufrecht, während ihr Sohn litt und starb und im Grabe ruhte[60]; sie hatte als Lehrerin der Apostel eine besondere Aufgabe in der Kirche zu erfüllen[61]; auch jetzt noch kann sie ihrem göttlichen Sohn mit mütterlicher Autorität befehlen[62]; in der Eucharistie wird uns ihr Fleisch und Blut zur Nahrung gereicht[63]. Wir haben schon deswegen keinen Grund, uns mit diesen zum Teil eigenartigen Vorstellungen näher zu befassen, weil hier Richard im großen und ganzen nur dem allgemeinen Zug der mittelalterlichen Marienverehrung folgt und einige Male uns sogar seine Quellen angibt. Selbständiger ist er, wenn er weit ausführlicher als die seelische Schönheit Mariens auch deren körperliche Schönheit beschreibt[64]; dabei legt er sich zwar, im Gegensatz zu dem späteren Verfasser des Mariale, eine bestimmte Zurückhaltung auf und wendet sein Augenmerk bald der allegorischen Bedeutung der einzelnen Glieder zu, aber nicht alles wird dem Empfinden einer feiner fühlenden Zeit ganz gerecht werden[65]. Gelegentlich wirft er auch ein mehr theologisches Problem auf, wenn er z. B. schreibt: „Si autem quaeratur, utrum maiorem gloriam habuerit Maria in sua assumptione, quando caro eius tota sole amicta est, . . . an in conceptione Filii et impraegnatione sua, quando ipsa carne sua totum Solem iustitiae amplectebatur, . . . fateor me ignorare; mihi tamen videtur, salva maiorum sententia, gloriosius esse suscipere regem hospitem quam hospitari apud regem. Illa tamen gloria occultior fuit, quando regem suscepit et omnis gloria filiae regis fuit ab intus, ista manifestior, quando a rege cum regia magnificentia suscepta est, illa secretior, ista solemnior"[66].

Selbstverständlich stehen in der Mariologie Richards die marianischen Haupt-

---

[60] Cum enim tempore passionis fides apostolorum concussa vacillaret, ipsa velut sponsa fidelis sponso suo sine fidei titubatione constanter adhaesit: L. VI, cp. 4, nr. 3 (338 a). Fide sua totam illustravit Ecclesiam in triduo Dominicae sepulturae: L. VII, cp. 4, nr. 7 (380 a). — Das Thema ist viel eingehender bei Engelbert von Admont und im Mariale behandelt (siehe F r i e s a. a. O. 56). Über die mittelalterliche Tradition vgl. auch F r i e s a. a. O. 95, Anm. 31.

[61] Hanc autem sapientiam contulit ei Spiritus sanctus, qui superveniens in eam abstulit ab ea cordis ignorantiam. Unde et ipsa docuit apostolos: L. X, cp. 2, nr. 13 (465 b). Loco summi magistri ad docendos apostolos substituta: L. IV, cp. 7, nr. 2 (189 b).

[62] Hierüber handelt sogar ein eigenes Kapitel, L. III, cp. 11 (155). Dabei ist zu beachten, daß diese mütterliche Autorität nicht auf die Zeit des irdischen Lebens Christi eingeschränkt wird. Richard sagt z. B.: Quid faciendum est potissime matri in curia Unigeniti sui, cui non solum efficaciter supplicare, sed etiam materna auctoritate imperare?: L. I, cp. 7, nr. 10 (55 b).

[63] Pascimur etiam et potamur carne et eius (Mariae) sanguine in Filii sacramento, quia caro Christi et caro Mariae sicut matris et filii una caro est: L. II, cp. 2, nr. 3 (83 b). Secundo, carne sua virginali (pascit Maria suos convivas). Unde dicit: Qui edunt me, adhuc esurient etc. Similiter in sacramento, ubi sumitur caro Christi, quia caro Christi et caro Mariae sicut caro matris et filii una caro . . . Delicatissimum ferculum carnem virgineam manducare: L. XII, cp. 1, § 12, nr. 7 (632 b).

[64] L. V, cp. 2. De corporali pulchritudine Mariae (279—319).

[65] (Commendare Mariam a pulchritudine singulorum membrorum) in nasi debita quantitate et narium apertione . . . in humerorum decenti compositione . . . in uberum congrua dispositione, duritia et parvitate quoad virgines . . . in dorsi rectitudine, ut sit videlicet sine omni strumositate et gibbositate . . . in ventris debita dispositione . . . in umbilici competenti positione . . . in crurium et tibiarum aequa soliditate . . .: Ibd. nr. 26—70 (295 a—317 a).

[66] L. III, cp. 13, nr. 3 (160 b—161 b).

wahrheiten im Mittelpunkt seiner Darstellung. Vor allem hebt er die wahre Mutterschaft Mariens, ihre Gottesmutterschaft und ihre beständige Jungfräulichkeit hervor. Darüber wollen wir kein Wort verlieren, sondern sofort seine Stellungnahme zu den in etwa umstrittenen Fragen untersuchen.

Eine Vorherbestimmung Mariens von Ewigkeit her sieht Richard schon in dem Licht des ersten Schöpfungstages angedeutet[67]. Auch unabhängig von diesem Bilde spricht er sich dafür aus, wenn er von Maria sagt: „Ab aeterno praeordinata est in officium salutis humanae. Sic ipsa dicit, Proverb. VIII, 23: Ab aeterno ordinata sum et ex antiquis, antequam terra fieret. Praefigurata est etiam in factis patriarcharum et praenuntiata oraculis prophetarum“[68]. Jedoch scheint das Problem noch nicht in der Weise aufgeworfen zu sein, daß zwischen einer absoluten und einer bedingten Vorherbestimmung unterschieden würde; einige Aussprüche könnte man freilich eher im Sinne der ersten verstehen[69].

Mit dem hl. Bernhard lehnt Richard eine Unbefleckte Empfängnis der Gottesmutter entschieden ab. Die zahlreichen Texte lassen keine andere Deutung zu[70]. Bezeichnend für seine Anschauung und aufschlußreich für den dogmengeschichtlichen Standpunkt sind besonders die folgenden Worte: „In utero concepta est (Maria) in originali sicut et ceteri omnes . . . Sed cito post, ut creditur, fluminis impetus, id est abundantia Spiritus sancti, laetificavit civitatem Dei, id est beatam Virginem, quando tabernaculum suum sanctificavit Altissimus, id est ipsam Virginem, in qua novem mensibus corporaliter habitavit, mundavit ab originali clausam adhuc in utero matris. Et nota, quod sicut generatur quis primo carnaliter et postea spiritualiter regeneratur in baptismo, qui dicitur lavacrum regenerationis et renovationis, sic beata Virgo potest dici concepta in sanctificatione. Et sub hoc respectu potest celebrari conceptio eius, aliter non (quaere titulo de sanctificatione eius). Et ideo nativitate ex utero nata est tota pura“[71].

---

[67] Ab initio creationis mundi creata sum, id est, praefigurata creari per creationem lucis, de qua factum est corpus solis, ut quidam dicunt. Sicut enim in illa luce data est lux mundi, tamen subobscura, et de illa luce facta sunt luminaria, quae maiorem lucem dederunt ut sol, ita beata Virgo dedit lucem mundo respectu prioris temporis: L. IV, cp. 4, nr. 2 (176 b). Et Dominus dixit: Fiat lux etc., quasi iam diceret Mariae illud Isaiae XLIX, 6: Dedi te in lucem gentium. Deus enim hanc lucem fecit, quando beatam Virginem de tenebris lucere et splendescere dixit: L. VII, cp. 10, nr. 2 (395 b). Vgl. ebenfalls: L. VII, cp. 7, nr. 3 (386 a). [68] L. VII, cp. 7, nr. 1 (385a).

[69] Praeparatus est egressus eius, id est, ab aeterno paratus per praedestinationem. Unde ipsa dicit, Proverb. VIII, 23: Ab aeterno ordinata sum et ex antiquis, antequam terra fieret: L. VII, cp. 8, nr. 2 (391 b). Maria coelum. Quia primarium opus Dei. Unde Genes. I, 1: In principio creavit Deus coelum et terram. Et ipsa primarium opus Dei dignitate et praefiguratione. Unde ipsa dicit, Proverb. VIII, 22, secundum aliam litteram: Dominus creavit me in initio viarum suarum. Eccli. XXV, 5: Primogenita ante omnem creaturam. Ibidem v. 14: Ab initio et ante saecula creata sum etc.: L. VII, cp. 1, nr. 1 (362 a).

[70] Z. B.: Maria filia Babylonis, quando nata est in utero, quia omnes nascimur filii irae, sed nos utraque nativitate in utero et ex utero. Ipsa vero solummodo in nativitate in utero, quia concepta est cum originali, sed cito post sanctificata, orta est tota pura: L. VI, cp. 5, nr. 3 (334 b). Fundatio domus Virginis, de qua non est solemnizandum, quia concepta fuit cum originali. Dedicatio domus, sanctificatio Virginis in utero matris cito, ut creditur, post conceptionem; de hac solemnizandum: L. X, cp. 30, nr. 9 (519 a).

[71] L. XII, cp. 6, § 20, nr. 47 (806 a).

Richard betont aber auch, daß die Begnadung Mariens im Mutterschoße unmittelbar nach ihrer Empfängnis geschehen sei, während er ihre Heiligung in fortschreitenden Stufen vor sich gehen läßt[72]. Das Endergebnis ist die Befestigung in der Gnade und die damit verbundene Unsündlichkeit, aber beides wird erst auf den Augenblick festgelegt, da Maria in ihrem Schoße den Sohn Gottes empfing[73].

Positiv ist hingegen die Stellung Richards zu der Lehre von der Leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel. Eindeutig erklärt er: „Mulier amicta sole. Ecce qualiter assumpta (Maria), scilicet non nuda, id est, tantum in anima, sed amicta sole, id est, glorificato corpore . . . Et quam (gloriam) iam vere creditur (Christus) reddidisse matri suae, quae si exspectaret corporis glorificationem usque ad diem iudicii, iam non essent omnia, quae facta essent in ea, nec ipsa videretur in omnibus singularis“[74]. Auch in anderen Texten ist gerade die Leiblichkeit der Aufnahme sehr stark betont[75], und hierin liegt ohne Zweifel ein Fortschritt gegenüber der unbestimmten Sprache des hl. Bernhard. Nur das eine könnte fraglich scheinen, ob nämlich Richard die Leibliche Aufnahme Mariens schon als Glaubenswahrheit angesehen hat. An einer Stelle lesen wir bei ihm die einigermaßen überraschende Wendung: „Assumptam simul cum corpore credunt eam (Mariam) universi, licet hoc non asseratur“[76]. Möglicherweise soll das bedeuten — und es würde sich sehr gut in die Dogmenentwicklung einfügen —, daß die Wahrheit von der Aufnahme zwar allgemein Glauben findet, aber noch nicht als Glaubenssatz aufgestellt werden kann. Nur einmal stoßen wir bei Richard auf eine Abhängigkeit von den apokryphen Transitusberichten[77].

---

[72] Debemus igitur beatae Virgini fidem . . ., quam ipsa penitus requirit a nobis, ut sanctificatam in matris utero credamus firmiter, et hoc cito, ut pie creditur, postquam carni eius anima est infusa: L. II, cp. 3, nr. 1 (89 a). — Über die Stufen der Heiligung siehe die Texte in Anm. 38.

[73] De spirituali pulchritudine Mariae, quae consistit in virtutibus animae, dicit sponsus beatae Virgini matri suae, Cantic. IV, 7: Tota pulchra es, amica mea, ab originali peccato sanctificata in utero. Item. tota pulchra, ab actuali mortali fomite penitus subiugato. Et macula, etiam venialis peccati, non est in te, in conceptione Filii Dei, fomite penitus exstincto: L. V, cp. 1, nr. 1 (273 a). Siehe auch das Kapitel: Maria peccare non potuit, ex quo Filium Dei concepit: L. III, cp. 9 (152 a—153 b).

[74] L. XII, cp. 7, § 5, nr. 4 (836 a).

[75] Septimum (privilegium Mariae), iam celebrata resurrectio corporalis, ut vere creditur: L. VII, cp. 3, nr. 8 (375 b). Caruit mortis nexibus in resolutione, hoc est, putredine, verme et pulverizatione, omnino immunis ab illa maledictione, qua dictum fuerat Adae, Genes. III, 19: Pulvis es et in pulverem reverteris: L. III, cp. 1, nr. 1 (142 a). (Maria honorata est a Deo) quia in morte temporali mortis nexibus non depressa, qui sunt putrefactio, vermes et incineratio . . . Quia ante generalem resurrectionem gloria corporis et stola duplici decorata: L. IV, cp. 7, nr. 2 (189 b).

[76] L. X, cp. 29, nr. 1 (509 a). — Wenn Richard anderswo (L. II, cp. 7, nr. 2 135 a) Christus allein die Unverweslichkeit zuschreibt, so ist das nach dem Zusammenhang von dem zu verstehen, was ihm „virtute propria“ zukommt; vgl. noch: (Excellentia Mariae) in singulari sepultura, ubi scilicet nexibus mortis non potuit deprimi nec corpus eius resolutum est in cineres, quia sicut Pater non dedit sanctum suum videre corruptionem, scilicet Christum, sic nec sanctam suam specialem, id est, Mariam: L. IV, cp. 1, nr. 3 (179 b).

[77] Interfuerunt et apostoli adhuc viventes in carne sacro eius (Mariae) transitui et eius exsequias devotis laudibus et obsequiosa reverentia celebrarunt. Ad quorum etiam preces dicitur Filius Dei ipsam a mortuis tertia die suscitasse: L. VI, cp. 13, nr. 4 (375 b).

Wenig erfährt der Leser des De laudibus von dem übernatürlichen Wissen Mariens. Des öfteren wird ihr Glaube gepriesen[78] und ebenso ihre Weisheit[79], aber für gewöhnlich sind noch nicht die Fragen erörtert, die später bei Engelbert von Admont und erst recht im Mariale eine große Rolle spielen[80]. Richard macht lediglich in einem einzigen Text eine hierher gehörende Bemerkung: „Sicut enim (Maria) singularem activam (? activitatem) a Christo accepit, videlicet eius humanam naturam portare, lactare, pannis involvere, balneare, fovere, nutrire, pascere, potare, lenire, amplecti et osculari ceteraque humilitatis obsequia exhibere, sic, ut dicam, quod ministrat cordis mei devotio, etiam dulcedinem suae divinitatis matri singulariter experiendam indulsit. Unde plenitudini gratiae subiunxit angelus: Dominus tecum. Ideo de matre senserunt viri magni et adhuc sentiunt, quod viatrix fruebatur, quod nec asserimus nec negamus“[81]. Es wird demnach für Maria in ihrem Erdenleben eine tiefere Erkenntnis der Gottheit ihres Sohnes gefordert, aber von deren näheren Bestimmung, etwa im Sinne eines „frui“, bewußt abgesehen; mit dem letzteren Ausdruck kann nicht gut die „visio beatifica“ einschließlich all ihrer Wirkungen gemeint sein, weil eine solche bei einer „viatrix“ überhaupt nicht in Betracht kommt und wohl auch kaum jemals von „viri magni“ aufgestellt worden ist, sondern eher nur die unmittelbare Gottesschau für sich allein genommen. Richard legt also in einer recht schwierigen Frage eine durchaus besonnene Haltung an den Tag.

Der soteriologische Aspekt der Mariologie erfährt offensichtlich in De laudibus eine ausführliche und höchst ergiebige Behandlung. Eine Ahnung können uns schon die Titel verschaffen, die Richard der Gottesmutter wegen ihrer Stellung im Heilsplan Gottes und im Erlösungswerk seines Sohnes beilegt. Des öfteren heißt sie „mediatrix“[82], „mater gratiae“[83], „mater nostra“[84], „advo-

---

[78] Ein eigenes Kapitel hierüber: L. IV, cp. 15 (212 a—213 b).

[79] Ebenfalls ein eigenes Kapitel: L. IV, cp. 31 (256 a—266 b).

[80] Darüber Fries, a. a. O. 57.

[81] L. IV, cp. 35, nr. 1 (271 a). — Aus demselben Kapitel sind noch folgende Ausführungen erwähnenswert: Beata Virgo, sicut ostensum est, sic omnia activae opera Filio exhibebat, quod interim a divina contemplatione nullatenus recedebat. Et haec fuit in Maria angelica perfectio . . . Universae virtutes tam activae quam contemplativae in ea convenerunt et prae ceteris creaturis admirabilem reddiderunt; per virtutes activas habuit voluntatem mundissimam, per speculativam (? speculativas) mentem purgatissimam . . . Limpidius ceteris omnibus sanctis contemplabatur Deum, coelestia et aeterna: Ibd. nr. 2—4. (271 b—272 b).

[82] Sicut Filius est mediator Dei et hominum, sic et ipsa nostra ad Filium est mediatrix, quia (? qua) scilicet mediante venit ad nos Filius Dei et qua mediatrice ad Filium pervenitur: L. II, cp. 1, nr. 17 (68 a).

[83] Quidam calumniati sunt verbum istud: Maria mater gratiae, cum sola Trinitas sit mater gratiae. Quibus dici potest, quod humanitas Christi, cuius ipsa est mater, appellatur gratia: L. VI, cp. 1, nr. 11 (327 a).

[84] Etsi carnaliter non genuit nisi unicum filium, in eo tamen mater effecta est magnae multitudinis filiorum, quorum ipse est primogenitus: L. XII, cp. 6, § 22 (811 b). Maria mater nostra, quam debent filii sui cognoscere dictante ipsis quadam naturali pietate: L. VI, cp. 1, nr. 13 (328 a).

cata"[85], „coadiutrix redemptionis"[86]. Seltener sind die Bezeichnungen „collum Ecclesiae"[87], „recreatrix"[88], „aquaeductus"[89], „canalis"[90], „dispensatrix gratiarum"[91]. Einmal nennt er sie sogar „redemptrix", aber nur unter der Rücksicht ihrer Aufgabe, die Gefangenen (von den Fesseln der Sünde) zu befreien[92]. Er weist ihr einen Platz mitten in der Kirche zu[93] und läßt ihre Hände das Heil den Menschen übermitteln[94], so daß alle von ihrer Gnadenfülle empfangen[95]. Nicht so klar wird uns angegeben, worin eigentlich diese Tätigkeit Mariens besteht. Ohne Zweifel nimmt jedoch ihr machtvolles Bittgebet dabei die erste und wichtigste Stelle ein[96], und es wäre sicher zu wenig, wenn man jede Äußerung Richards nur

---

[85] Ipsa dicitur advocata nostra, quia in conspectu Dei bonum pro nobis loquitur et contradicit adversariis nostris, quae sunt duo officia advocatorum: L. VI, cp. 13, nr. 1 (353 a).

[86] Attendendum est igitur et iugiter recolendum, quod tam devota coadiutrix exstitit ad mundi redemptionem . . .: L. III, cp. 12, nr. 5 (158 b).

[87] Maria dicitur collum Ecclesiae. Sicut corpus nisi collo adhaereat, non potest capiti adhaerere, sic qui huic collo non adhaereret vera dilectione, non potest uniri Christo . . . Sicut mediante collo formantur verba humana, sic ipsa coram Filio nostra est advocata . . . Sicut mediante collo descendit in corpus, quidquid ei est necessarium, cibi, potus, potiones, medicinae et huiusmodi, sic et ipsa mediante venit ad nos Christus . . . Sicut collo interior aer emittitur et exterior attrahitur, sic per ipsam nostra devotio Deo praesentatur et Dei misericordia et gratia nobis redonatur. Saliva a capite in corpus trahitur collo, et per ipsam gratia a Deo humano generi impetratur . . . Verbum emittitur. Nam ex ea Verbum Patris incarnatum apparuit nobis . . . Spiritualis alimonia membris Christi, id est, fidelibus ministratur, quia ipsa mediante panem angelorum manducavit homo in sacra communione . . . Verba proferuntur, quia in conspectu Dei, cum sit advocata nostra, bonum pro nobis loquitur et precibus suis bene sonantibus disiunctos nos a Filio per peccatum reconiungit eidem: L. V, cp. 2, nr. 38 (302 b—303 a). Ähnlich: L. II, cp. 2, nr. 12 (86 ab).

[88] De ancilla facta est regina, mater de filia, recreatrix de creatura, de virgine genitrix manens virgo: L. II, cp. 5, nr. 10 (116 b).

[89] Maria vero aquaeductus, quo fluunt in Ecclesiam et fidelem animam dona gratiarum: L. IX, cp. 15, nr. 4 (442 b).

[90] Maria bene potest dici canalis, quia . . . collocata in superioribus domus, id est, Ecclesiae, ad suscipiendas aquas donorum optimorum . . . ad refundendum eas in terram, id est, ad humiles: L. IX, cp. 13 (439 b—440 a). — An einer weiteren Stelle (L. I, cp. 4, nr. 6, 32 b) ist vielleicht das „per carnale quoddam" des Druckes in ein „per canalem quendam" zu verbessern.

[91] Dispensatrix et pincerna gratiarum: L. XII, cp. 1, nr. 8 (633 b).

[92] Transite ad me . . . Captivus ad redemptricem, ut a carcere redimatur: L. XII, cp. 7, § 3, nr. 8 (828 b).

[93] Sicut umbilicus in medio totius corporis, sic ipsa in medio Ecclesiae, quae corpus est Filii sui, omnibus, quantum in se est, parata benefacere: L. II, cp. 2, nr. 17 (88 a).

[94] Plenae etiam dicuntur manus Virginis, scilicet operibus bonis, quia abundantius omnibus creaturis benefacit ipsa vel Filius per ipsam omnibus creaturis: L. V, cp. 2, nr. 49 (307 b).

[95] Gratia plena, quasi ad rasum propter se, quasi ad cumulum propter nos, qui de illa plenitudine omnes accipimus: L. I, cp. 4, nr. 8 (33 a).

[96] Preces et sacrificia servorum suorum et maxime, quae ei exhibentur, offert in conspectu divinae maiestatis: L. II, cp. 1, nr. 16 (68 a). Orationum ipsius impetrativa virtuositas. Ostendit enim Filio ventrem et ubera nec potest esse repulsa, ubi concurrunt et perorant omni lingua disertius haec clementiae monumenta: L. IV, cp. 6, nr. 2 (187 a). Tribus istis modis (voto, verbo et beneficio) diligit nos Maria, omne bonum nobis desiderando, pro nobis iugiter exorando tam pro iustis, ne cadant, quam pro peccatoribus, ut resurgant. Misericordia autem et beneficiis eius pleni sunt coeli et terra: L. IV, cp. 19, nr. 1 (226 b). Maria in tantum emollivit Dominum et adhuc emollit meritis et precibus suis, ut nunc maiora peccata patienter toleret, qui quondam minora durissime vindicabat: L. VI, cp. 9, nr. 3 (344 a).

auf den indirekten Einfluß der Gottesmutter, der sich in der physischen Beteiligung an der Menschwerdung Christi zeigt, beschränken wollte[97].

Ziemlich eingehend ist das beschrieben, was Maria zum Erlösungsopfer am Kreuze beitrug: Sie hat den Opferleib ihres göttlichen Sohnes selber bereitet[98] und trägt in ihrem Herzen die Opferliebe, die sich selber nötigenfalls hingegeben hätte für das Heil der Welt[99]. Beide Momente zusammen, vielleicht besonders das erste, geben Richard das Recht, von einem Anteil Mariens an der Erlösung zu sprechen[100]. Gewiß stellt er auch die subjektive „compassio" sehr deutlich heraus, wie seine Worte zeigen[101]. Aber mindestens an einer Stelle behauptet er mehr, und wir möchten darin, nicht erst im Mariale, den Ansatz einer Denkbewegung erblicken, die der Mutter Christi einen direkten Beitrag zur objektiven Erlösung zuerkennen will[102]. Der betreffende Text lautet:

Cor illius dulce et amantissimum, plus quam dici potest, amaricatum est Filio crucifixo et animae eius totalis alveus per compassionem repletus est torrente passionis, quae videlicet anima tunc vulnerabatur ob iniquitates nostras et atterebatur propter scelera nostra. Dolores siquidem nostros et Filii et languores nostros et Unigeniti tunc ipsa portavit in intimae pietatis visceribus . . . Charitate autem eximia, qua vulnerabatur, Unigenitum suum dedit pro sceleribus nostris et fructum uteri sui pro peccatis animarum

[97] Die bildhafte Sprache Richards erschwert eine exakte Bestimmung. Zu beachten wären noch folgende Texte: Merito in eam respiciunt oculi totius creaturae, quia in ea et per eam et de ea benigna manus Omnipotentis quidquid creaverat, recreavit: L. IV, cp. 1, nr. 7 (169 b). Dicitur ergo Maria thronus, id est, sedes regia. Dicitur etiam thronus gratiae, quia ibi sedet. ibi regnat gratia, quae plenum habet in Maria dominium. Ibi etiam invenitur gratia, quam iugiter parit et emittit in lucem. Unde et dicitur mater gratiae. Ibi invenitur misericordia, id est, remissio peccatorum. Ibi gratia, quae parit et educit omne bonum: L. X, cp. 2, nr. 21 (170 a).

[98] Filio suo ad mundi redemtionem coadiutrix fidelissima exstitit, quando Filio Dei de carne sua virginali tunicam texuit, quam pro salute omnium Deo Patri in cruce sacrificium obtulit in odorem suavitatis: L. VI, cp. 2 (329 b).

[99] Licet enim certissime sciret Filium suum positum in statera crucis pretium esse sufficiens pro peccatis totius mundi, tamen si quis calumnaretur pretium hoc minus esse sufficiens, praesto erat seipsam impendere, dum tamen sic posset divinae voluntati se conformare. Sicut venditor piperis in tantum lucri avidus est, quod piperi posito in statera licet sufficienter, paratus est adhuc adicere, si illud additamentum emptorem viderit refutare, et hoc pie intelligendum et ad nostrum intellectum referendum est: L. IV, cp. 18, nr. 5, (225 a).

[100] Redemptionem mundi operata, quando portio ipsius a Dei Filio assumpta in cruce immolabatur, et ista portio pro peccatis totius mundi fuit hostia sufficiens, non tamen (? tantum) efficiens: L. III, cp. 1 (143 a). De corporis eius substantia virginali summus assumpsit pontifex hostiam suae carnis, quam in ara crucis pro mundi salute elevatis manibus sacrificium obtulit vespertinum, cuius suavissimus odor delinivit iracundiam Patris: L. II, cp. 2, nr. 3 (83 b).

[101] Attendendum est igitur et iugiter recolendum, quod tam devota coadiutrix exstitit ad mundi redemptionem, ut sicut non fuit dolor sicut dolor, quem sustinuit Filius pro mundi redemptione, sic non esset dolor sicut dolor ille, quem ipsa pertulit in corde pro eadem causa. Quod ergo attulit mundo Filius passione, hoc et mater mundo contulit conversatione, reos et peccatores reconcilians compassione, acquisita per partum ipsius totius mundi redemptione. Filio etiam ponente animam pro mundi salute, mater etsi non posuit animam pro mundo, exposuit tamen et quod potuit, fecit: L. III, cp. 12, nr. 5 (158 b).

[102] Anders Fries (a. a. O. 70, Anm. 154), siehe dagegen Korosak, a. a. O. 527. — Wenn Fries betont, daß im Mariale das Mitleiden Mariens schon ein „Privilegium, quod dicitur communicatio passionis" sei, so steht fest, daß bereits Richard in dem Kapitel „Privilegia Mariae" erklärt: Praerogativae mentis fuerunt . . . martyrium cordis: L. III, cp. 2 (144 a).

nostrarum. Tunc adimpletum est illud, quod de prima muliere praedixerat Deus in figura Mariae quasi loquens de secundo Adam, Genes. II, 18: Non est bonum hominem esse solum, faciamus ei adiutorium simile sibi. Nolebat siquidem Deus Pater, si liceat ita loqui, solius Filii morte salvari genus humanum, sed disposuerat in manu feminae tradere Siseram ... Quod autem praedixerat Isaias LXIII, 3 in persona Christi: Torcular calcavi solus et de gentibus non est vir mecum, sic intelligendum est et secure potest sic exponi: Verum est, Domine, quod non est vir tecum, sed una mulier adstat tibi crucifixo, quae quascumque plagas, quaecumque vulnera, quoscumque dolores sentis et suscipis in tuo corpore, compatiendo suscipit in visceribus cordibus suis, et sicut dira lancea perforat latus tuum, sic eius animam pertranseunt dolorum tuorum gladii universi. Sic igitur patet, quantum haec mulier cooperata sit ad salutem mundi. Nam Filio ponente animam prae solute mundi, mater etsi non posuit pro mundo animam, exposuit tamen et quod potuit, fecit[103].

Derartige Äußerungen geben zwar schon die durchaus selbständige Auffassung der Mariologie Richards zu erkennen, zumal da in ihnen gegenüber Bernhard von Clairvaux und der zeitgenössischen Scholastik überhaupt eine beachtliche Fortschrittstendenz deutlich wird, aber charakteristisch ist im Grunde doch etwas ganz anderes. Und das offenbart u. E. die dem tiefsten Wesen nach praktische Ausrichtung seiner mariologischen Darlegungen. Er spricht eigentlich allein deswegen über Maria und ihre vielen Vorzüge, um so zu ihrer Verehrung aufzufordern und anzuregen. Hierin kann er sich nicht leicht genug tun; denn er weiß gut, daß sie das, was sie hat, nur von ihrem Sohne her besitzt[104] und daß dementsprechend die ihr erwiesene Verehrung auf ihren Sohn zurückfallen muß[105]. Alles, so will er es mit ausdrücklichen Worten, soll in den Dienst dieses einen großen Zieles gestellt werden, der Verherrlichung der Gottesmutter[106]. Besonderen Wert legt er auf die würdige Feier der Marienfeste, die er uns im einzelnen aufzählt[107]. Zu ihnen gehört auch, was der damaligen Zeit noch nicht so selbstverständlich war, der Samstag[108], und als Begründung hierfür erfahren wir, daß an diesem Tage, dem Tag der Grabesruhe des Herrn, der Glaube der Mutter allein unerschütterlich fest blieb[109]. Richard nennt ferner einige konkrete For-

---

103 L. III, cp. 2, nr. 2 (83 ab). — Übrigens zeigt sich schon eine ähnliche Verbindung zwischen dem Leiden Mariens und dem Genesistext bei Bonaventura (Sermo 6. de assumptione, ed. Quaracchi IX. 704 s.).

104 Quidquid habet mater, habet a Filio: L. XII, cp. 6, § 20, nr. 44 (804 a).

105 Quidquid reverentiae et honoris matri exhibetur, totum redundat in Filium, et e converso: L. II, cp. 1, nr. 3 (60 a).

106 Ad Mariam ergo tota iustorum vita, devota desideria, sanctae meditationes, iustae operationes, crebrae gratiarum actiones et cetera huiusmodi respicere debent, ut ex his omnibus praecipue honoretur, quae prae ceteris sanctis omnibus causam salutis operata est nobis: L. XII, cp. 1, § 11, nr. 3 (628 b).

107 Et voluit (Dominus) custodiri ad honorem matris suae diem, scilicet sanctificationis suae, diem nativitatis, diem conceptionis, diem partus sui, diem purificationis, diem assumptionis et quamlibet diem sabbati solemnem: L. II, cp. 5, nr. 12 (119 b).

108 L. II, cp. 4, nr. 1 (103 a); ibd. nr. 9 (104 b); ibd. cp. 5, nr. 1 (107 b); ibd. nr. 12 (119 b).

109 Dormiente Domino in navicula crucis motus magnus factus est in mari, ita ut navicula Ecclesiae operiretur fluctibus ... Ipsa vero sicut mulier fortis tunc sola gubernaculum fidei constanter tenuit, quia tota navis Ecclesiae tunc eius fidei innixa est, scilicet in vespere sextae feriae et in sabbato paschali; propter quod universae fideles Ecclesiae in omni sabbato ipsam specialiter venerantur et propter hoc in illo sabbato canticus

men, in denen der marianische Kult geübt werden könne[110]. Einmal erwähnt er in etwa bereits das schöne Motiv der „Schutzmantelmadonna“[111], während von den anderen Formen nicht jede in gleicher Weise den Menschen von heute ansprechen dürfte. Er verlangt mit derselben Eindringlichkeit Vertrauen auf die mütterliche Hilfe Mariens und Hochachtung vor ihrer alle Geschöpfe überragenden Erhabenheit. Daneben wird das Moment der Nachahmung weniger bestimmt und weniger häufig herausgestellt; es liegt vielmehr in der ganzen Art, wie er von den Tugenden der Gottesmutter redet, eingeschlossen und ist zudem gelegentlich auch eigens und nachdrücklich genannt[112]. Was er jedoch immer wieder von neuem heranzieht, das besteht in der heilsvermittelnden und heilssichernden Wirkung der Marienverehrung[113]. Einmal prägt er, um das zu bezeichnen, die knappe Formulierung: „Honorare siquidem matrem, thesaurizare

eius in missa decantatur: L. XI, cp. 8, nr. 9 (585 a). — Denselben Grund bringt Engelbert von Admont P. I, cp. 29 (548).

[110] Quia tam dulcis, tam celebris, tam festiva, tam devota, tam efficax, tam suavis est salutatio, quam Christus mandavit beatae Virgini Mariae, quando mundum hac mediatrice salvare decrevit, dignum et iustum est, ut a Christicolis celeberrime et devotissime recitetur in terris, cum a coelicolis, ut vere creditur, frequenter recitetur in coelis ad honorem et gloriam Virginis gloriosae: L. I, cp. 7, nr. 10 (55 a). Debemus etiam inclinare imaginibus suis transeuntes ante eas: L. II, cp. 4, nr. 1 (103 a). Salutanda sunt et benedicenda cum omni devotione haec sanctissima eius membra, ita ut singulis dicantur singulae salutationes, scilicet Ave Maria, duae ad pedes, una ad uterum, una ad cor, duae ad ubera, duae ad manus, duae ad os et linguam, duae ad labia, duae ad nares, duae ad oculos, duae ad animam et corpus. Et sic in universo sunt viginti salutationes, quae in modum quotidianae pensionis cum singulis et totidem genuflexionibus, si fieri potest, coram imagine sua vel altari persolvendi sunt ... Et sicut dicunt, qui experti sunt et testantur, qui a viris sanctis audierunt, vix posset adinveniri modus alius servitii, qui tantum Virgini complaceret vel ex quo tanta devotio redundaret diligentius eam: L. II, cp. 5, nr. 5 (111 ab).

[111] Sicut enim pia mater abscondit filium suum sub pallio, quando pater vult verberare, sic Maria fugientes ad se Christi iustitiam formidantes ... Necesse ergo tibi est ad hoc, ut possis abscondi sub pallio, id est, sub latitudine misericordiae eius, ut sis parvus in oculis tuis per humilitatem: L. XII, cp. 1, § 9, nr. 6 (624 b).

[112] Ambula ergo vias eius, quae sunt humilitas, puritas, pietas, paupertas, oboedientia et huiusmodi ... Roganda est igitur assidue, ut doceat nos vias suas et faciat ambulare in semitis suis ... Et qui imitantur eam, erunt ex parte illius: L. II, cp. 1, nr. 39 (81 a). Debemus etiam beatae Virgini piam quandam verborum suorum, exemplorum et operum investigationem: L. II, cp. 5, nr. 6 (113 b). Ad hoc enim Christus matrem elegit virginem, ut ipsa omnibus esset exemplar castitatis, quae quasi in speculo refulget forma virtutis: L. IV, cp. 11, nr. 4 (198 b).

[113] Quia inventa Maria invenitur omne bonum. Unde ipsa dicit, Proverb. VIII, 35 ... Ecce vita gratiae in praesenti et salus aeterna in futuro; et in his duobus consistit quidquid necessarium est: L. II, cp. 1, nr. 6 (61 a). Nec solum gratiam impetrat (Maria), sed et impetratam conservat, et hoc necessarium est: Ibd. nr. 9 (62 b). Quia qui serviunt ei in praesenti, gloriosissimam illius faciem visuri sunt in futuro: Ibd. nr. 39 (81 a). Quia servorum suorum animas de corporibus exeuntes protegit ab incursu aerearum potestatum: Ibd. nr. 41 (81 b). Quia glorificabit in futuro servientes sibi et honorificantes se in praesenti ... Ipsa enim est mulier gratiosa, quae invenit gratiam et gloriam non solum sibi, sed et nobis, quia gratiam et gloriam exemplo Filii dabit Domina nostra: Ibd. nr. 42 (81 b). Virga aurea Virgo Maria, Esther fidelis anima, summitas virgae aureae excellentissima dignitas Mariae ex hoc, quod facta est mater Dei. Hanc summitatem deosculatur, quisquis de tanto privilegio Mariae congratulatur. Et quisquis sibi praecavet, ne per ipsum mater misericordiae offendatur. Aut si ipsam forte quoquo modo offenderit, satagit, quomodo ei reconcilietur ... Hoc igitur exemplo evidenter ostenditur, quod nullus ad illam beatitudinem, quae Christus est, praevalet intrare, nisi sit in conductu huius virgae: L. XII, cp. 6, § 20, nr. 19 (798 a).

est sibi vitam aeternam"[114]. Die bei ihm so beliebte Theophiluslegende und die anderen Wundererzählungen haben offensichtlich keinen anderen Zweck, als dieselbe Wahrheit in anschaulicher Form darzubieten[115]. Übrigens wird durch sie keine Glaubensaussage verletzt, da die Errettung aus der Macht des Teufels nur die Möglichkeit einer neu hier auf Erden zu leistenden Buße verschaffen soll.

Das ist in großen Umrissen der Inhalt der Mariologie Richards. Mit ihrer Wiedergabe scheint der Weg zu einem objektiven Urteil über ihre Bedeutung geebnet.

3. Bedeutung

Das literarische Werk Richards ist, auf eine kurze Formel gebracht, nichts weniger als die erste populäre und gemeinverständliche Gesamtmariologie mit einer betont praktischen Zielsetzung. Die Priorität kommt ihm zu, wenigstens wenn man die bekannten Schriften ähnlichen Inhaltes und ähnlicher Ausrichtung aus dem 13. Jahrhundert daneben hält, die De gratiis des Engelbert von Admont und das anonyme Mariale, aber vielleicht auch absolut, soweit der heutige Stand der Forschung schon ein abschließendes Urteil erlaubt. Jedenfalls hatte Richard selber das Bewußtsein, einen neuen Anfang zu schaffen[116]. Sein Werk kann und muß also die erste uns zugängliche „Summa Mariana" genannt werden, d. i. soviel als die Zusammenfassung alles dessen, was die verschiedenen Autoren bis dahin mehr in monographischen Darstellungen oder in enger Verbindung mit Themen, die über die Mariologie hinausgingen, erarbeitet haben. Gemeinsam mit der homiletisch-exegetischen Literatur des 11., 12. und beginnenden 13. Jahrhunderts wird der Blick auf die praktische Übung einer Marienverehrung gerichtet, die im steigenden Maße nach der religiösen Eigenart der Zeit eine ziemlich stark ausgeprägte persönliche Note aufweist. Selbständig ist an dem Werk Richards vor allem die Sammlung als solche, dann auch die merkliche, obschon noch nicht ganz konsequent durchgeführte Tendenz zur Vereinheitlichung, während sich die Abhängigkeit von der früheren mariologischen Tradition eher in einzelnen Lehrpunkten offenbart. Größere Fortschritte sind hier seltener zu beobachten, fehlen aber anderseits nicht vollständig, wenn sie auch, der theologiegeschichtlichen Situation entsprechend, auf einer längeren Vorbereitung durch die Vergangenheit beruhen.

Die Vorzüge wie die Mängel einer derartigen Summa Mariana liegen einigermaßen offen zu Tage; es wird nur nicht leicht fallen, sie gerecht zu beurteilen

---

[114] L. II, cp. 1, nr. 2 (59 b).

[115] In hoc manifestissime apparet omnipotentia Mariae, quod sicut legitur in miraculis eius, multos de sua damnatione iam certos, multos in aquis praefocatos, multos ex improviso mortuos liberavit, qui dum viverent, ipsius patrocinio se commendaverunt; multos, qui sine poenitentia decesserunt in mortali, ab ipsis diaboli faucibus potenter eripuit et ut possent agere poenitentiam, ad vitam reduxit. Ita namque ingeniosa est et subtilis ad salvationem peccatorum, sicut diabolus ingeniosus est et subtilis ad damnationem eorum. Qua autem iustitia vel quo iure ipsa salvet damnabiles et sine poenitentia defunctos in mortali, quis sufficiat enarrare? Constat autem, quod et ita facit et quod salva iustitia facit: L. IV, cp. 30, nr. 2 (255 a).

[116] Siehe Text zu Anm. 10.

und gegeneinander abzuwägen. Ohne allen Zweifel lassen die kleinen Ansätze zu einer streng einheitlich und systematisch geordneten Darstellung noch mancherlei zu wünschen übrig[117]. Jedoch kann man dem Verfasser nicht den Sinn für theologische Fragekomplexe und Beweisführungen absprechen, und seine Vertrautheit mit allen Teilen der Heiligen Schrift ist geradezu bewundernswert[118]. Ebenso muß seine pietätvolle und intensive Beschäftigung mit fast sämtlichen Fragen der Mariologie anerkannt werden. Allerdings hat er hierbei eine gewisse Einseitigkeit nicht überall vermeiden können; denn eine auf sich gestellte Mariologie sieht schnell an den Zusammenhängen des einen großen Glaubensganzen vorbei und gerät damit in die Gefahr, sich zu isolieren. Tatsächlich sind die Hinweise auf die naheliegenden christologischen Voraussetzungen und Folgerungen bei Richard noch hinreichend zahlreich und deutlich, aber die indirekten Beziehungen zu dem unfassenden Thema der Ekklesiologie werden schon weniger hervorgehoben[119].

Noch ein weiterer Übelstand kommt hinzu: Die persönliche Note, die besonders in der Marienverehrung und in einer darauf hingeordneten Mariologie durchaus berechtigt und sogar unentbehrlich ist, läßt befürchten, daß dem Subjektiven allzuviel Raum zugebilligt werde. Wir wollen nun nicht behaupten, Richard sei dieser Gefahr bereits ganz erlegen, aber er gelangt doch in ihre unmittelbar drohende Nähe. Im Gegensatz zu dem Mariale ist seine Haltung samt dem sprachlichen Ausdruck noch nüchtern und objektiv zu nennen. Nach seiner im Vorwort abgegebenen Erklärung hat er sich als Ziel gesteckt, in gleicher Weise den Verstand und den Affekt des Lesers zu fördern[120]; und er verlangt auch eigens ein eifriges, obschon demütiges Forschen in den tiefen Geheimnissen der Gottesmutter[121]. Aber in der konkreten Durchführung gelingt ihm gelegentlich nicht vollauf, das rechte Verhältnis zwischen Verstand und Gemüt zu wahren, wie wir an Beispielen gesehen haben[122]. Gerade weil seine Mariologie die

---

[117] Die vier letzten Abschnitte im 7. Kapitel des 12. Buches sind Zusätze, die mit dem Inhalt des ganzen Buches und dem des betreffenden Kapitels wenig zu tun haben. Sie scheinen eher Predigten zu sein, was für den dritten Abschnitt durch den Text selber bezeugt wird (L. XII, cp. 7, § 5 834 b—839 b).

[118] Fries sagt über den Verfasser des Mariale: „Er entwickelt eine ausgedehnte Bibelkenntnis, eine starke systematische Kraft, Konsequenz im Denken, eine gewandte Dialektik, ein vorwiegend theologisches Interesse und eine große Marienverehrung" (a. a. O. 75). Ähnliches gilt sicher auch von Richard.

[119] Soviel ich sehe, wird Maria nur einmal „typus Ecclesiae" (im Anschluß an die Ausführungen des hl. Augustinus) genannt: Virgo desponsata typus est Ecclesiae, quae nos concipit Virgo de spiritu, parit nos Virgo sine gemitu: L. VI, cp. 6, nr. 6 (340 a).

[120] Duplex autem principalis fructus ex inspiratione praesentis operis devoto lectori per Dei gratiam poterit provenire, perspicacior scilicet illuminatio intellectus et vehementior inflammatio affectus in cognitionem et dilectionem Virginis gloriosae, ut ad intellectum cognitio, ad affectum dilectio referatur: Prol. primus (2).

[121] Debemus etiam beatae Virgini piam quandam verborum suorum, exemplorum et operum investigationem. Ad quod invitat nos verbo et exemplo beatissimus Lucas Evangelista ... In quo invitat nos ad diligentem inquisitionem mysteriorum incarnationis et passionis Dominicae ... Sed oportet, quod discretissime fiat huiusmodi scrutinium; nam circa Mariam, quae ministra fuit incarnationis Dominicae, defecerunt multi scrutantes indiscreto scrutinio: L. II, cp. 5, nr. 6 (113 b—114 a).

[122] Siehe die Texte in Anm. 23, 59, 63, 96.

Frucht der Praxis ist und ihre Bestimmung für die Praxis hat, müßte sie in den Fragen der persönlichen Frömmigkeit mehr die Leitung in die Hand nehmen und richtungweisend und regulierend auftreten. An kritischer Einstellung zu den apokryphen und legendären Quellen dürfte man billigerweise etwas über das Gebotene hinaus erwarten. Jedoch läßt sich bei Richard vieles durch den Zug der subjektiven Frömmigkeit der Zeit, die in Anselm von Canterbury, Eadmer, Gottfried von Admont und Rupert von Deutz ihre Hauptvertreter hatte und bei Bernhard von Clairvaux schon einen Höhepunkt erreichte, und außerdem noch durch die beispiellose Neuheit seines Unterfangens in etwa entschuldigen und jedenfalls verstehen. Bedeutungsvoll bleibt immerhin die Tatsache, daß er als erster eine solche Mariologie gewagt hat.

Ein zweiter Wert des Werkes ist nicht zu übersehen, seine überragende Bedeutung für die Geschichte der mittelalterlichen Marienverehrung. Weil diese meistens nicht direkt erfaßt werden kann, sind wir größtenteils auf mittelbare Zeugnisse angewiesen, zumal wenn der Zugang zu dem marianischen Kult des einfachen gläubigen Volkes erschlossen werden soll. Die scholastische Literatur (im strengen Sinne des Wortes) sagt uns hierüber so gut wie nichts, und die Texte der offiziellen Liturgie der Kirche sind unter dieser Rücksicht nur mit aller Behutsamkeit zu verwerten. Mehr Inhalt bieten schon die Mariengebete, Marienhymnen usw., die wirkliches Eigentum des Volkes geworden sind. Die besten Dienste leisten uns indes die zusammenfassenden mariologischen Schriften, vorausgesetzt daß sie auf die Praxis ausgerichtet waren. Es bedarf wohl keines Nachweises, wie sehr das Werk Richards diesen Bedingungen entgegenkommt. Freilich könnte man sich bei Einzelheiten die Frage vorlegen, ob wirklich jeweils die fromme Volksübung davon Besitz ergriffen habe[123]. Aber im großen und ganzen wird ein Zweifel kaum möglich sein, daß eine Mariologie wie die Richards durch Predigt und Katechese und andere Mittel der Seelsorge den Weg zum Herzen der einfachen Gläubigen finden mußte. So wird z. B. das Thema von der Sicherung des ewigen Heiles durch Marienverehrung gewiß allgemein angesprochen haben. Zudem will Richard für gewöhnlich keine neuen Andachtsformen einführen, sondern nur die bereits bestehenden vertiefen und beleben. Schließlich hat sein Werk den großen Vorteil, daß es alles übersichtlich zusammenfaßt, was man sonst nur in mühevoller Kleinarbeit in verschiedenen Schriften suchen müßte.

Aus dem Gesagten ergibt sich leicht, wie die Stellung Richards innerhalb der dogmengeschichtlichen Entwicklung zu bestimmen ist. Der größte Wert kommt der Tatsache zu, daß er als erster in der Mariologie eine zusammenfassende und auf die praktische Marienverehrung ausgerichtete Darstellung geboten hat. Daneben sind aber noch einige andere Einzelheiten bemerkenswert. Seine marianische Deutung des Hohen Liedes vereinigt noch einmal alles das, was die

[123] Vgl. die Texte in Anm. 110.

Vorzeit unter dieser Rücksicht geleistet hat, und somit steht er hier gleichsam am Ende der vom Geist der Kirchenväter inspirierten Periode. Bei der Lehre von der Leiblichen Aufnahme der Gottesmutter in den Himmel bildet er den Übergang von der Zurückhaltung der älteren Zisterzienserschule zu der um die Mitte des 13. Jahrhunderts allmählich sich abzeichnenden festeren Verankerung der Wahrheit im kirchlichen Glaubensbewußtsein. Die Frage nach dem Umfang und der Vollkommenheit des übernatürlichen Wissens Mariens erhält von ihm eine noch recht vorsichtig formulierte Antwort, wie sie dem Stand des Problems in der damaligen Zeit entspricht[124]. Einen neuen Schritt vorwärts geht er bei der Untersuchung, welchen Anteil an der Erlösung (im aktiven Sinne) die Schmerzensmutter beanspruchen könne, und hier leitet er wiederum eine bis dahin nur entfernt vorbereitete Gedankenfolge ein[125]. Diese Erkenntnisse können in etwa deutlich machen, daß Richard von Saint-Laurent eine nicht zu unterschätzende Bedeutung hat und eben darum unserer vollen Aufmerksamkeit würdig ist.

---

[124] Bonaventura nimmt z. B. schon eine mehr positive Stellung zu der Frage ein: Quarta stella sive praerogativa (Mariae) est perfecta Dei in via contemplatio et mysterii incarnationis cognitio, quorum utrumque habuit in via, quamvis non de via . . . Et haec praerogativa tres includit excellentias; prima est, quod excellit in hac praerogativa prophetas . . . Secunda excellentia est, quod excellit in hac cognitione Ioannem Baptistam . . . Tertia excellentia est, quod in hac cognitione excellit angelos . . . Notandum autem, quod haec cognitio temporalis non fuit, id est ad tempus collata et particularis vel per modum raptus, sed continua et per modum quietis, sicut decebat vere thronum Dei et triclinium Trinitatis . . . Secundum hunc modum, credo, quod summam contemplationem habuit in via et hanc sublimiter et sine (affectionum) abstractione, sed omnes potentiae eius deiformes factae sunt in operationibus suis. Absit enim, quod umquam alicui familiarior fuerit vel notior quam matri suae: De assumptione B. Virginis Mariae sermo VI (ed. Quaracchi IX, 703 b—704 a).

[125] Richard kommt hier auch über Bonaventura hinaus. Dessen Stellung zur Frage der Miterlöserschaft Mariens siehe bei K. Balić OFM, Die Corredemptrixfrage innerhalb der franziskanischen Theologie, in: FranzStud 39 (1957) 218—287, bes. 222—232.

Tractatus de transcendentalibus entis conditionibus

(Assisi, Biblioteca Comunale, Codex 186)

edidit Dr. Dieter Halcour

Der bislang unedierte Codex 186 der Stadtbibliothek von Assisi enthält auf den Blättern 49r—53v einen Transzendentalien-Traktat, der im folgenden, im Anschluß an einige Vorbetrachtungen über Inhalt und Bedeutung und zur Verfasserfrage dieser Handschrift, veröffentlicht werden soll.

Zuvor aber darf der Herausgeber dieses Traktates all denen Dank sagen, die ihm zur Verfertigung vorliegender Arbeit verholfen haben: Herrn Prof. Dr. Max Müller für die Besorgung eines Stipendiums zu einem Aufenthalt in Assisi; den Herren Professoren Dr. Fr. Stegmüller und A. Campana für wertvolle Hinweise bezüglich der Transskription des Ms.; H. Herrn Pater Giuseppe Zaccaria OFMConv für die freundliche Erlaubnis, Teile des Ms. zu photokopieren; den H. Herren Patres Celestino Piana und Vittorino Doucet OFM für das Besorgen von Photokopien und für die gütige Erlaubnis, im Collegio di S. Bonaventura zu Quaracchi zu arbeiten.

Gliederung

Qu. 10: Qua ratione bonitas omni creaturae inest
Qu. 11: Utrum creatura sit bona substantialiter vel participative
Qu. 12: Utrum bonum sit in rebus creatis secundum magis et minus
Qu. 13: Utrum bonitas universitatis sit mutabilis

[Supplementum ad articulum de bono]

Qu. unica: Quomodo aliquid bonum est et nihil bonum se ipso

[Articulus II: De uno]

Qu. 1: Quid sit unum
Qu. 2: De comparatione unius ad ens
Qu. 3: De comparatione unius ad multa
Qu. 4: Utrum sit ponere unitatem creatam
Qu. 5: Utrum omnis unitas creata ab unitate prima
Qu. 6: Utrum in componentibus sit maior unitas quam in composito vel e contrario
Qu. 7: Utrum compositum magis participet unitatem ratione principii materialis an formalis
Qu. 8: Utrum universale sit magis unum singulari vel e converso
Qu. 9: Utrum unitas increata sit summa
Qu. 10: Utrum eadem unitas essentiae et personae

[Articulus III: De vero]

Qu. 1: De comparatione veri ad ens
Qu. 2: Quid sit veritas
Qu. 3: Utrum veritas possit cogitari non esse; utrum essentia possit intelligi non cointellecta veritate
Qu. 4: Utrum plures veritates ab aeterno
Qu. 5: Utrum summa veritas habeat falsitatem oppositam
Qu. 6: Utrum sit ponere veritatem creatam
Qu. 7: Utrum veritas creata vel increata in futuris, in praeteritis, in sensibilibus
Qu. 8: Utrum in creatis veritas sit ipsa rei essentia
Qu. 9: Utrum veritas sit una tantum an etiam plures
Qu. 10: Utrum veritas sit mutabilis vel immutabilis

A. Über Inhalt und Bedeutung dieses Transzendentalien-Traktates

Ein weiterer Transzendentalien-Traktat: wozu das? Bergen denn diese Blätter aus einer Handschrift, deren ungeordneter und oft gar unlogischer Aufbau, deren Zerrissenheit der Fragen und Fragenkomplexe diese *nur* als ein Konzept ausweisen, bergen sie soviel Neues, daß es sich verlohnt, sie zu transskribieren und zu veröffentlichen?

Zunächst ist es doch so, daß in den Quästionen dieses Traktates die Transzendentalien als das erscheinen, was sie auch bei den anderen Meistern des hohen Mittelalters bilden: das Gefüge all jener Beziehungen und Bestimmungen, die gemäß der mittelalterlichen Metaphysik, und d. h. gemäß der mittelalterlichen Ontologie und Theologie, dem Menschengeist den Heimweg zu Gott weisen.

Der mittelalterliche Mensch kann sich das *ens* nur als *ens creatum*, das Seiende nur als Hergestelltes vorstellen; es wäre seinem ein-fältigen Denken sinnlos erschienen, unabhängig vom Schöpfer-Gott nach dem Seienden und seinem Sein zu fragen. Für ihn verweist das Seiende als Verursachtes auf den göttlichen Verursacher und es entspricht diesem in analoger Weise. Rainer von Pisa[1] bringt das auf die kurze Formel: „Das Sein eines jeden Geschaffenen kann nicht einsichtig werden außer in Verbindung zur ersten Ursache unter der dreifachen Hinsicht der Verursachung, nämlich der Wirk-, der Form- und der Zielursache." Die Weisen nun, wie diese Ursachebeziehungen zwischen Verursachtem und Erstursache sagbar werden, sind die Weisen, wie die Seienden über sich hinaus weisen, sind die Transzendentalien.

Der menschliche Geist, zwischen den reinen Geist Gott und die ungeistige Schöpfung gestellt und in einem: *capax Dei* und *quodammodo omnia*, der Menschengeist, zu dem alles spricht, auch das Stumme, tritt ein für alles, das nicht denkerisch unmittelbar auf Gott zu ist. Die eigentliche Weise, Mensch zu sein, ist: auf etwas hin zu sein; und das letzte Woraufzu des Menschen ist sein erstes Woher — ist Gott. Alle Geschöpfe haben Heimweh nach Gott — auf seinem eigenen Heimwege nimmt der Mensch sie mit heim zum Schöpfer.

Auf diesem Heimwege erweisen sich die Geschöpfe als Spuren, die den Menschengeist auf die Fährte setzen, die zum Schöpfer führt. Im Verfolgen dieser Fährte erweisen sich die Geschöpfe als in Ähnlichkeit zum Schöpfer geschaffen, als *similitudines*, denen die Ähnlichkeit mit den sie ins Sein rufenden Gedanken Gottes eingeprägt ist. Diese Einprägung geschieht nicht als *figuratio*, als figürlicher Abdruck, so wie sich ein Fuß in den nassen Sand am Strande eindrückt, sondern als eine Ähnlichkeitsverleihung: die Spuren des Schöpfers in den Geschöpfen sind Beziehungen und Verhalte an den Geschöpfen, die vom Schöpfer stammen und auf diesen zurückweisen, und zwar Beziehungen, die nicht bloß die Abhängigkeit der Verursachten von der Erstursache, sondern darüber hinaus eine Ähnlichkeit des Verursachten mit der Erstursache besagen, die somit eigentliche *vestigia Trinitatis* sind.

Seiendes, als Geschöpfliches in Beziehung zum Schöpfer betrachtet, gibt sich in diesem Zurückgehen auf den Schöpfer zu verstehen als Verursachtes durch die Wirk-, Form- und Zielursache, welchen Weisen des Verursachtseins entsprechend es sich als Eines, Wahres und Gutes zeigt und die Verursachungsweisen des dreifaltigen Schöpfers zu verstehen gibt. Beim Bedenken des *ens creatum* findet der Menschengeist im geschöpflichen Seienden die verschiedenen Weisen des Verursachtseins vor, beim Zurückgehen auf die Erstursache findet er diese Ursachen in Gott, und so überträgt er diese auf Gott, obwohl sie doch, streng genommen, in Gottes Einfalt und Vollkommenheit in eins fallen. Nun zeigt sich aber Gott dem gläubigen Menschen als eine dreifaltige Einheit, der-

---

[1] Rainerius a Rivalto O.P., *Pantheologia*, tom. I, Pisa, Bibl. S. Catharina, Codex 4, fol. 97va.

gemäß auch sein Verursachen dreifach geschieht; und diese Dreiheit strahlt in jedem Verursachten wieder.

Entdeckt wird das Gefüge dieses dreifachen Kausalzusammenhanges durch die Seinskonditionen des Einen, Wahren und Guten.

Die wesentliche Verbindung dieser Seinsbestimmungen mit der göttlichen Erstursache gründet in der Partizipation eines jeden Verursachten an der wesenhaften Erfüllung dieser Bestimmungen im göttlichen Sein, wobei diese Teilhabe freilich nicht am Wesen Gottes, sondern an dessen Wirkungen, nicht am *divinum esse*, sondern am *divinum verum, divinum bonum* usw. besteht.

Vollziehbar wird der in dieser Partizipation erfolgende Schluß des Menschen vom Geschöpflichen auf den Schöpfer mittels der Proportionalitätsanalogie, in welcher die Dinge Gott angeglichen werden, welche Angleichung im eigentlichen Sinne im Bedenken der Dinge unter den transzendentalen Aspekten des Einen, Wahren und Guten geschieht.

Das geschöpfliche Sein wird also auf diesem denkerischen Heimweg zu Gott in den Seinsweisen des Einsseins, Wahrseins und Gutseins bedacht und zur Sprache gebracht. Bevor das aber in diesen einzelnen und unterschiedenen Seinsweisen geschehen kann, muß zuvor verstanden sein, worin diese Weisen ihren letzten Zusammenhalt und Grund finden; denn aller Unterscheidung voraus liegt die Übereinkunft. Der die *conditiones entis* in sich versammelnde Horizont aber ist die *essentia*, in der die Seienden als Seiende übereinkommen, ohne die *essentia* selber zu sein.

In der *essentia* finden die Rationen des *unum, verum, bonum, pulcrum* ihren Grund und ihre Einheit. Sollen diese Rationen erkannt und somit unterschieden werden, so muß zuvor das Sein selber, dieser sie umarmende und doch gleichzeitig mit ihnen umfangsgleiche und daher mit ihnen begrifflich vertauschbare Horizont der *essentia* in das Licht menschlichen Verstehens finden.

Dieses Seinsverständnis aber entpuppt sich als Mitverstehen des *primum ens*. Das ontologische Sammeln und Sagen der Seienden auf ihr Sein hin, welches Sagen nicht geschehen kann, ohne mit dem Von-anderem-sein der Seienden den Erst-Seienden und sein Von-sich-selber-sein mitzusagen, gibt das *ens* zu verstehen, was der Grund der Möglichkeit dafür ist, daß die *conditiones entis* erkannt und erläutert werden können. Gerade weil diese Seinsweisen in Ermangelung eines sie simpliciter umfassenden Horizontes nicht ausgrenzbar und definierbar, sondern nur durch *priora et notiora quoad nos* zu erläutern sind, muß zu ihrem Verständnis zuvor das Sein erkannt sein, in dem ihr Zusammenhalt ist und das sie in ihrem Beziehungsgefüge entfalten.

In dieser Entfaltung schenken diese *conditiones entis* dem *ens* ein *superadditum*, das freilich kein Mehr für das Sein selber, sondern ein Mehr für den erkennenden Menschengeist ist.

Worin besteht nun dieses *superadditum ad ens?: Ens* wird absolut verstanden; das *unum* aber fügt dem *ens* die Ratio der *indivisio entis* hinzu; das *verum*

über diese *indivisio entis* hinaus die Ungeteiltheit der Form von der Materie, des *quo est* vom *quod est;* das *bonum* schließlich die Ungeteiltheit von Potenz und Akt.

Besteht nun dieses Mehr nur im Negativen dieser Ungeteiltheiten, oder in einem bloßen Aufzeigen der verschiedenen Abhängigkeitsbeziehungen im Kausalzusammenhang des Seins? Keineswegs! Es besteht vielmehr in einem Positiven, das im Sein seine Entsprechung findet in seiner Ähnlichkeitsbeziehung zwischen dem geschöpflichen Sein und dem Schöpfer, welche Ähnlichkeitsbeziehung zu der bloßen Ursächlichkeitsbeziehung hinzutritt.

Diese Ursächlichkeitsbeziehungen der Transzendentalien fügen dem *ens* ein begriffliches Mehr hinzu — ein begriffliches!; denn der Sache nach sind sie mit dem *ens* identisch und konvertibel: *ens et unum et verum et bonum et pulcrum convertuntur!* In dieser Konvertibilität mit dem *ens* müssen sie auch unter sich dieselbe sachliche Identität und Konvertibilität bei gleichzeitiger begrifflicher Unterscheidung aufweisen und hierin eine bestimmte Ordnung und Rangfolge einnehmen: Das Eine, das Wahre, das Gute und das Schöne setzen das Verständnis des Seins voraus, in dem sie ihren Zusammenhang finden — sie setzen aber auch sich selber gegenseitig voraus: denn das Schöne setzt das Verständnis des Guten voraus, das Gute setzt das Wahre voraus, dieses das Eine, und das Eine setzt das *ens* selber voraus. Diese Ordnung der Transzendentalien gründet im Kausalgefüge des Seins. Da ein Seiendes als Verursachtes zuerst unter dem Aspekt des Bewirktseins betrachtet wird, weil das Wirkende es ist, das ins Sein ruft, und weil das Wirkende das Eine ist und ihm Ähnliches, also Eines wirkt, daher kommt es, daß das Einssein unter jenen Rationen zuerst der Seiendheit verhaftet ist, als zweites das Wahrsein, als drittes das Gutsein. Und daher rührt es, daß das Eine dem Vater appropriiert wird, da im Vater die erste Ratio des bewirkenden Ursprungs liegt, daß das Wahrsein dem Sohne, das Gutsein aber dem Heiligen Geiste appropriiert werden. Und auf ähnliche Weise wird auch die Ratio des Bewirkens dem Vater, die des Beispielgebens dem Sohne, die des Zielsetzens dem Heiligen Geiste zugesprochen.

Hier gelangt der Metaphysiker, der über alle Dinge hinaus fragende Mensch zu Gott, dem Urheber, Weg und letzten Ziele alles Geschaffenen — dann aber steht er vor der unüberspringbaren Schranke seines Denkens. Wie die Transzendentalien nicht nur zum Schöpfer-Gotte führen, sondern auch, wenn auch in noch so bescheidenem Maße, etwas vom Antlitz Gottes enthüllen, indem sie als Transzendentalien zu Appropriationen auf die Personen der göttlichen Dreifaltigkeit werden: das läßt sich im philosophischen Denken nicht mehr erfragen, sondern zeigt sich nur einem die Ontologie übersteigenden Weiterfragen der Theologie.

Was wir in den Dingen wie in einem Spiegel sehen, sprechen wir Gott zu, so etwas vom göttlichen Sein zur Sprache bringend. Was ist dieses geringe Etwas, das in diesem Kausaldenken vom Unsagbaren sagbar wird?:

Es ist, nach Assisi B. C. 186, eine Entfaltung des Gottesnamens *qui est.* Während nämlich *qui est* lediglich die göttliche Seiendheit besagt, ohne irgendetwas mitzunennen, nennen diese Gott zugesprochenen transzendentalen Seinskonditionen, obwohl auch sie das ganze göttliche Sein und Wesen meinen, doch etwas mit, was den Namen *qui est* ergänzt. Dieses mitgenannte Etwas ist aber vor allem je eine der Weisen göttlichen Verursachens. Und so wird in Gott neben der Dreifaltigkeit der Personen auch die Dreiheit der Appropriationen des Einen, Wahren und Guten erfahren, die uns das dreifache Verursachen des dreifaltigen Schöpfers als Bewirken, Beispielgeben und Zielsetzen entdecken.

Diese Dreiheit begibt sich in alle Kreaturen: Vom Eins-Sein, Wahr-Sein, Gut-Sein Gottes stammen Einssein, Wahrsein und Gutsein der Einen, Wahren und Guten im geschöpflichen Bereiche. Kraft dieser Dreiheit ist ein jedes Geschöpf Abdruck und Spur jener Dreifaltigkeit, in der diese Dreiheit im selben Wesen in eins fällt.

So erweisen sich alle Seienden als verursacht in einem dreifachen Verursachtsein, das als Wirkursache hauptsächlich durch den Begriff *modus* als Einssein erkannt und dem Vater zugesprochen, das als Exemplarursache vornehmlich durch den Begriff *species* als Wahrsein erkannt und dem Sohne zugedacht, und das als Zielursache vorzüglich durch den Begriff *ordo* als Gutsein erkannt und dem Geiste appropriiert wird.

Und wie im Geschöpflichen diese drei Seinseigenheiten des Einen, Wahren und Guten auf verschiedene Vermögen der menschlichen Seele bezogen sind, das Eine zwar *nur* auf das Dasein selber, das Wahre aber auf das Erkennen und das Gute auf das liebende Streben, so ist es auch im göttlichen Sein: Die göttliche Wesenheit ist, insofern sie sich erkennt, wahr; sie ist, insofern sie sieselber ist, eins; sie ist im Maße sie sich liebt, gut. Da nun aber das Wahrsein zwischen dem Sein und dem Gutsein steht, so wie ja auch das Erkennen sich zwischen das Sein und das Streben einordnet, kommt es, daß das Wahrsein dem Sohne zugesprochen wird, da der Sohn Mitte und Mittler ist, wie er ja auch vermittelndes Medium der Gotteserkenntnis, und zwar als Wort der Schöpfung wie als Wort der Lehre ist.

Es ist uns nach dieser Exkursion durch die in dem hier vorliegenden Transzendentalien-Traktat enthaltene Lehre über die *conditiones entis* bislang nichts begegnet, was nicht mehr oder weniger auch anderen Werken des hohen Mittelalters, etwa den beiden ersten Büchern der *Summa fratris Alexandri* oder den Schriften Bonaventuras, zu entnehmen wäre:

Die denkerische Heimkehr des Menschen zu Gott geschieht dadurch, daß der menschliche Geist die geschaffenen Seienden in den Seinsweisen des Einsseins, Wahrseins und Gutseins denkt und sie so im Zusammenhang des dreifachen Verursachtseins sieht, der dem dreifachen Verursachen der göttlichen Dreifaltigkeit entspricht. Das Verursachen der göttlich-dreifaltigen Erstursache erfolgt in den drei Weisen des Bewirkens, des Beispielgebens und des Zielset-

zens, auf Grund derer in jedem Verursachten sein dreifaches Verursachtsein gemäß der *causa efficiens*, der *causa formalis-exemplaris* und der *causa finalis* sichtbar wird, und zwar in den im Ternar der Erkenntnismodi *modus, species, ordo* einsichtigen Bestimmungen des Einen, Wahren und Guten. Dadurch beschränkt sich die Zahl dieser Bestimmungen auf drei — und doch beginnt Assisi B. C. 186 sein Kapitel über die Transzendentalien mit der Behauptung (fol. 51va): „Da im allgemeinen dem Sein vier Seinskonditionen beigemessen werden, nämlich das Eine, das Wahre, das Gute und das Schöne . . .“!

In dieser einmaligen Behauptung liegt das Neue, das den hier vorliegenden Transzendentalien-Traktat vor allen anderen Traktaten dieser Art auszeichnet. Halten wir nämlich in der philosophisch-theologischen Literatur des hohen Mittelalters Umschau, so finden wir, daß die Behauptung, es werden dem Sein die vier Konditionen des Einen, Wahren, Guten und Schönen im allgemeinen zugesprochen, dann nicht stimmt, wenn man dieses Zusprechen als ein Aussprechen expressis verbis versteht.

Der Verfasser von Assisi B.C. 186 ist tatsächlich der erste und, strenggenommen, der einzige, der die Vierzahl der Transzendentalien explizite vertritt!

Implizite freilich wird auch von anderen mittelalterlichen Denkern das Schöne als ein Transzendentale behandelt — aber eine ausdrückliche Behauptung der Transzendentalität des Schönen wird nirgends mehr gewagt. Vergegenwärtigt man sich die Einmaligkeit dieser Behauptung, so wird man zu der Frage gedrängt, welche Gedanken im Mittelalter lebendig gewesen sein müssen, daß der Verfasser unserer Handschrift eine allgemeine Anerkennung von vier Seinskonditionen expressis verbis vertreten konnte: Es war dies der Gedanke der universalen Erstreckung des Schönen auf alles Seiende[2], der in dem im Mittelalter so geschätzten Büchlein *Über die göttlichen Namen* des Pseudo-Areopagiten seinen Ursprung nahm und der nicht nur bei den Kommentatoren dieses Büchleins (Thomas Gallus, „Petrus Hispanus“, Robert Grosseteste, Albert d. Gr., Ulrich v. Straßburg, Thomas v. Aquin), sondern auch bei anderen Meistern des 13. Jahrhunderts (besonders bei Johannes v. Rupella, Frater „Considerans“, Bonaventura, Thomas v. York) Wiederholung und Verbreitung fand[3].

Das Schöne ist also ein Transzendentale! Wie ordnet es sich als solches ein in die Rangordnung der übrigen Transzendentalien?: Die vier *conditiones* entis, deren Erkenntnis Seinsverständnis voraussetzt und die auch einander wechselweise voraussetzen (wie schon erwähnt, setzt das Schöne das Gute voraus, dieses das Wahre, dieses das Eine, welches seinerseits das *ens* selber voraussetzt), sind mit dem *ens* und untereinander konvertibel, sie sind mit dem

---

[2] Vgl. Halcour, *Die Lehre vom Schönen im Rahmen der Transzendentalienlehre der Metaphysik der frühen Franziskanerschule von Paris*, Diss. Freiburg i. Br., 1957, 70—74; 126—133; 192.
[3] *Ebd.*, 126—133.

Sein der Sache nach identisch, unterscheiden sich aber begrifflich von ihm und voneinander dadurch, daß sie dem *ens* ein jeweils anderes begriffliches Mehr hinzufügen, indem sie je eine Verursachungsweise im Kausalzusammenhang des Seins entdecken: das Eine die Wirkursache, das Wahre die Formal-Exemplarursache, das Gute die Zielursache — das Schöne aber umfängt alle diese Ursachen und ist ihnen allen gemeinsam in einer paradox unselbständigen Selbständigkeit.

Es fällt nämlich den franziskanischen Denkern des Hochmittelalters ungemein schwer, die Selbständigkeit der Transzendentalität des Schönen zu begründen. Als *Schüler* Augustins und des Pseudo-Areopagiten wie auch als Jünger des hl. Franziskus, der „in den Schön-Seienden den Höchstschönen erkannte"[4], konnten sie nicht von der Behauptung des transzendentalen Charakters des Schönen lassen — aber mit welcher Begründung?:

Da die Hand des Schöpfers allem Geschöpflichen einen Abglanz göttlichen Seins eingeprägt hat und da so alle Geschöpfe Zeichen sind, die auf den Schöpfer verweisen, Spuren, die zum Schöpfer heimführen, gibt das Betrachten und Bedenken des Verursachten als Verursachten die göttliche Erstursache zu verstehen. Diese aber ist, wie die kirchlich-theologische Tradition der Offenbarung entnimmt, eine Natur in drei Personen. Werden also die Verursachten über alle ihre Einzelursachen hinaus auf ihre göttliche Erstursache zurückgeführt, so vollzieht sich diese kausale Rückführung dergestalt, daß das göttliche Verursachen in den (nach Elimination der für Gott nicht relevanten Materialursache verbleibenden) drei Verursachungsweisen des Bewirkens, Beispielgebens und Zielsetzens gesehen und in den transzendentalen Seinsweisen des Einen, Wahren und Guten offenbar gemacht werden, die durch das Ternar *modus, species, ordo* einsichtig werden.

In dieser wechselseitigen Denomination göttlicher Verursachungsweisen auf das geschaffene Sein und geschöpflicher Seinsweisen auf das Sein des Schöpfergottes bleibt, wenn man das so sagen darf, kein eigentlicher Raum für das Schöne übrig. Die drei Transzendentalien des Einen, Wahren und Guten verteilen sich auf die drei göttlichen Personen, auf die drei Weisen göttlichen Verursachens und auf die drei Erkenntnismodi von Maß, Gestalt und Ordnung. Das Schöne kann in diesem jeweils dreifach gegliederten Zusammenhange keinen selbständigen Ort erhalten.

Wie helfen sich die franziskanischen Denker des hohen Mittelalters aus dieser Verlegenheit?: Die Kompilatoren der Alexander-Summe und auch Bonaventura dadurch, daß sie das Schöne ganz eng in die Nähe des Guten rücken und beide schließlich in eins fallen lassen: das Schöne wird mit dem Guten, dieses aber mit dem *ens* konvertibel. Aber mit dieser Begründung der Transzendentalität des Schönen durch dessen Ineinssetzung mit dem transzendentalen

---

[4] Thomas von Celano, *Vita secunda S. Francisci Assisiensis,* c. 124, n. 165, in: AnalFr X (1926) fasc. II, S. 226.

Guten verliert das Schöne seine Eigenständigkeit als Transzendentale und wird mehr oder weniger zu einem Epiphänomen des Guten.

Der Verfasser von Assisi B. C. 186 dagegen versucht, die Selbständigkeit des transzendentalen Schönen zu wahren, indem er dieses alle Ursachen umgreifen läßt: Für ihn ist das *pulcrum*, gleich den übrigen Transzendentalien, mit dem *ens* (und nicht nur mit dem *bonum)* identisch, dem Begriffe nach aber von ihm unterschieden. Und ebenso ist das Schöne mit jedem der anderen Transzendentalien konvertibel, wiewohl es durch eine unterschiedliche Bezogenheit auf die Ursachen von ihnen begrifflich unterscheidbar ist: das Eine bezieht sich, wie gesagt, auf die Wirk-, das Wahre auf die Form-, das Gute auf die Zielursache — das Schöne aber umfaßt alle diese Ursachen und ist ihnen allen gemeinsam. Und so begreift das Schönsein in sich das Einssein, das Wahrsein und das Gutsein.

Entsinnen wir uns nun der verschiedenen Rationen, welche die einzelnen Transzendentalien dem *ens* als ein begriffliches Mehr schenken, und berücksichtigen wir, daß das Schöne die anderen Transzendentalien umfängt und in sich birgt, so läßt sich sagen: Ein Seiendes ist dann schön, wenn es sich in allem zu seinen Funktionen eignet und seine Potenzen in Akte überführt (wenn es also gut ist); wenn es das ist, was es seinem Wesen nach zu sein hat, wenn es in seiner Realität seiner Idee, seinem ewigen Beispiel entspricht (wenn es wahr ist), wodurch es eine ursprüngliche, als Struktur unteilbare, von allen außer ihm Seienden völlig unterschiedene Form konstituiert (ein Eines ist).

So gesellt sich also in der Transzendentalienlehre unseres Traktates das Schöne als selbständiges Transzendentale dem Einen, Wahren und Guten bei, indem es diese und somit die Wirk-, Form- und Zielursache und deren Erkenntnisternar *modus, species, ordo* umgreift und in sich beschließt.

Ob nun aber das Schöne in der Transzendentalien-Appropriation allen drei Weisen göttlichen Verursachens zukommt und somit allen drei Personen der Dreifaltigkeit zugesprochen werden muß — darüber schweigt sich unser Traktat aus.

Die Einmaligkeit der Behauptung des Schönen als Transzendentale und die ausdrückliche Vertretung von vier Seinskonditionen aber rechtfertigen es, diesen Traktat zu edieren.

Dom Henri Pouillon OSB hielt zwar in seiner ausgezeichneten Studie *La beauté, propriété transcendantale, chez les Scolastiques*[5] eine Edition für unnötig: Alle Sätze von Bedeutung habe er, und vor ihm Henquinet[6], schon veröffentlicht, welcher Auffassung sich zwei weitere Autoren anschlossen, die für ihre ästhetischen Arbeiten die von Pouillon zitierten Sätze ungeprüft und leider sehr

---

[5] ArchHistDoctLittMA 21 (1946) 263—329.

[6] Fr.-M. Henquinet, *Un brouillon autographe de S. Bonaventure sur le Commentaire des Sentences,* in: EtudFr 44 (1932) 633—655 und 45 (1933) 59—82.

ungenau übernahmen[7]. Ist aber für das Verständnis der Transzendentalität des Schönen viel gewonnen, wenn nur einige sporadische Stellen herausgegriffen und zusammengestellt werden, ohne daß diese Stellen in dem gesamten Beziehungsgefüge aller Transzendentalien erst ihren vollen Sinn erhalten?

Wir halten diesen Traktat für editionswürdig, da er als erstes und einziges Dokument des Mittelalters expressis verbis das Schöne den Transzendentalien beizählt und so deren Vierzahl vertritt. Die Editionswürdigkeit der gesamten Handschrift vertreten auch die H. H. Patres vom Collegio di San Bonaventura zu Quaracchi, die den ganzen Codex zu gegebener Zeit als *Bonaventura-Autograph* zu edieren gedenken[8], nachdem Henquinet, der diese Edition geplant und mehrmals versprochen hatte, hierzu nicht mehr gekommen ist[9].

B. Zur Verfasserfrage von Assisi B. C. 186

I. Zur Literatur über diese Handschrift

Demnach haben sich schon andere Arbeiten mit dieser Handschrift befaßt? Ja, und zwar folgende:

1. Mazzatinti, G.: *Inventari dei Manoscritti delle Biblioteche d'Italia,* Vol. IV (Forli) 1894, Seite 53, Nr. 186.
   Das Verzeichnis der Codices der Stadtbibliothek von Assisi erschien als Sonderdruck: *Inventario dei Manoscritti della Biblioteca del Convento di S. Francesco di Assisi,* Forli (L. Bordandini) 1894. — Codex 186: Seite 35.
2. Pelster, Franz, S. J.: *Zum Problem der Summa des Alexander von Hales,* in: Greg 13 (1931) 442, Note 1; 444, Note 1.
3. Derselbe: *Quästionenliteratur zur Zeit Alexanders von Hales,* in: Schol 6 (1931) 342.
4. Henquinet, François-Marie, OFM: *Un brouillon autographe de S. Bonaventure sur le Commentaire des sentences,* in: EtudFranc 44 (1932) 633—655 und 45 (1933) 59—82.
5. Derselbe: *Un receuil de questions annoté par S. Bonaventure,* in: ArchFrancHist 25 (1932) 553—555.
6. Derselbe: De *causalitate sacramentorum iuxta codicem autographum S. Bonaventurae,* in: Ant 8 (1933) 377—424.
7. Pelster, Fr.: Schol 8 (1933), Aufsätze und Bücher, Literargeschichte der Scholastik, Nr. 259, SS. 445—446.
8. Henquinet, Fr.-M.: *Les écrits du Frère Guerric de Saint-Quentin O. P.,* in: RechThAncMéd 6 (1934) 205, 213.
9. Pelster, Fr.: *Beiträge zur Erforschung des schriftlichen Nachlasses Odo Rigaldis,* in: Schol 11 (1936) 530, 531.
10. Pergamo, Basilius, OFM: *De quaestionibus ineditis Fr. Odonis Rigaldi, Fr. Gulielmi de Melitona et Codicis Vat. lat. 782 circa naturam Theologiae . . .,* in: Arch FrancHist 29 (1936; erschienen 1937) 3—54; 308—364.

[7] Edgar de Bruyne, *Etudes d'esthétique médiévale,* Bd. III: *Le XIII*e *siècle,* „De Tempel" Tempelhof 51, Brugge 1956.
S. Emma Jane Marie Spargo, *The category of the aesthetic in the philosophy of S. Bonaventure,* in: Franciscan Institute Publications, Philosophy series No. 11, Paderborn 1953, 34—40.

[8] C. Piana teilte mir dies in einem Gespräche am 19. 4. 56 in Quaracchi mit; V. Doucet bestätigte es mir am 20. 6. 56.

[9] Siehe unten, Seite 53/54.

11. Henquinet, Fr.-M.: *Les questions inédites d'Alexandre de Halès sur les fins dernières,* in: RechThAncMéd 10 (1938) 60, 19.

12. Derselbe: *Les manuscrits et l'influence des écrits théologiques d'Eudes Rigaux OFM,* in: RechThAncMéd 11 (1939) 330.

13. Pouillon, Dom Henri, OSB: *La beauté, propriété transcendantale, chez les Scolastiques* (1220—1270), in: ArchHistDoctLittMA XXI (1946) 281—282.

14. Bruyne, Edgar de: *Etudes d'esthétique médiévale,* Bd. III *(Le XIII*e *siècle),* „De Tempel" Tempelhof 51, Brugge 1946, 190—191.

15. Alexandri de Hales *Summa Theologica,* tom. IV, lib. 3 (Prolegomena), Quaracchi 1948, CXLVI (43); CLXXIX a.

16. Spargo, S. Emma Jane, Marie: *The category of the aesthetic in the philosophy of Saint Bonaventure,* in: Franciscan Institute Publications, Philosophy series No. 11, New York, Louvain, Paderborn (Schöningh) 1953, 34—40.

17. Halcour, Dieter: *Die Lehre vom Schönen im Rahmen der Transzendentalien-Lehre der Metaphysik der frühen Franziskanerschule von Paris,* Diss. Freiburg i. Br. 1957, 96—162 und Anhang.

Ein Blick auf die eben angeführte Literatur, die seit 1931 bezüglich dieser Handschrift entstanden ist, zeigt, daß diese rund fünfzehn Jahre lang im wesentlichen nur von zwei Wissenschaftlern bearbeitet oder doch wenigstens zitiert worden ist: von dem Jesuiten Franz Pelster und von dem Franziskaner François-Marie Henquinet, denen sich 1936 der Franziskaner Basilius Pergamo beigesellte; erst seit 1946 findet sie auch in den Arbeiten anderer Autoren Erwähnung, wobei diese sich auf die Ergebnisse der Forschungen jener stützen.

Zu welchen Ergebnissen gelangten diese Forschungen?:

1894 schrieb Mazzatinti in seiner Bestandsaufnahme der Handschriften italienischer Bibliotheken Assisi B. C. 186 als „theologische Quästionen" dem 14. Jahrhundert zu[10].

1931 verwendete Pelster den Codex als Vergleichsmaterial bei der Erörterung des Problems der Summe[11] und der Quästionenliteratur[12] Alexanders von Hales.

Als Henquinet, auf der Suche nach Quästionen, die in die Zeit Alexanders von Hales gehören, den Codex zufällig wieder entdeckte, rechnete er diesen 1932 in einer Beschreibung seines Fundes dem 13. Jahrhundert zu[13]; er versuchte den Beweis, daß es sich um ein Autograph Bonaventuras handeln müsse[14],

---

[10] Mazzatinti, *a. a. O.,* 53 Nr. 186: Quaestiones theol.: . . . Membr., sec. XIV . . .

[11] *Zum Problem . . .,* a. a. O., 442, nota 1; 444, nota 1.

[12] *Quästionenliteratur . . .,* a. a. O., 342.

[13] *Un brouillon autographe . . .,* a. a. O.:
44, 635: Le codex Assise 186 est un manuscrit . . . datant du XIIIe siècle.
637: . . . le reste du codex . . . est . . . d'une main du milieu du XIIIe s. sans aucun doute.
45, 79: Les citations d'auteurs nous placent vers 1250.

[14] *Ebd.,* 44, 636—640 und 45, 77—82. — Henquinet kommt zu dem Schluß:
44, 635: . . . nous fut donné de découvrir dans le codex 186 . . . l'un des cahiers même où ce dernier (Bonaventura) transcrivait, définitivement rédigées ou à peine ébauchées, des questions appartenant à tous les livres de son Commentaire sur les Sentences.
640: L'auteur unique est donc S. Bonaventure lui-même.

und zwar um einen in seinen verschiedenartigen Teilen weder vollendeten noch geordneten Entwurf zu einem Sentenzenkommentar[15], um ein Konzept von Quästionen, bei denen die Autorschaft Bonaventuras nur in wenigen Fällen zweifelhaft sei[16].

Seine Beweisführung wiederzugeben, würde hier zu weit führen; es sei auf seine Ausführungen selber sowie auf unsere Zusammenfassung[17] derselben verwiesen.

Im selben Jahre noch entdeckte Henquinet im Codex 138 derselben Bibliothek 35 Anmerkungen, die in der nämlichen „feinen, geschmeidigen, straffen, schnell und stark kursiv verlaufenden Schrift"[18] geschrieben sind wie Codex 186, was bedeutet, daß der Autor von Codex 186 (nach Henquinet also Bonaventura) Codex 138 benützt und mit Anmerkungen versehen hat[19].

Volle Bedeutung aber erhielt diese Beobachtung 1938, als Henquinet auf Blatt 286r des Codex 138 „bien visible et écrit en grandes lettres au crayon" den Hinweis „fri bonaveture" (= fratri Bonaventurae) entdeckte[20]. Wenn also, so kann man daraus schließen (was Henquinet zwar nicht expressis verbis tut[21]), wenn Codex 138 dem hl. Bonaventura gegeben worden ist, der ihn dann mit 35 Anmerkungen versehen hat, und wenn die Schrift dieser Anmerkungen die nämliche ist wie die des Codex 186, so ist der Beweis erhärtet, daß es sich beim Codex 186 um ein von Bonaventura verfaßtes und geschriebenes Konzept handelt.

Von dieser Überzeugung hat Henquinet nicht gelassen, wenn er auch, im Anschluß an Forschungen Pelsters und Pergamos, seine Ansicht bezüglich der Authentizität einiger Quästionen des Codex 186 ändern mußte.

1933 befaßte sich dann Henquinet in seiner Studie *De causalitate sacramentorum iuxta codicem autographum S. Bonaventurae* erstmals mit einem größeren Fragenkomplex aus dieser Handschrift[22], vorweg mit Hilfe der Parallelstellen des Codex 186 eine in den bisherigen Bonaventura-Ausgaben und auch in der Quaracchi-Ausgabe verdorbene Stelle klärend[23].

In einer Besprechung von Henquinets Studie *Un brouillon autographe ...* kritisierte Pelster[24] 1933 den Mangel an paläographischen Beweisen und an

---

45, 78: Ce brouillon ne peut donc être que l'oeuvre personelle de S. Bonaventure.
79: Ces questions sont donc sûrement de Bonaventure, aussi sûrement que celles de la grande édition.

[15] *Ebd.*, 44, 640.

[16] Ebd., 45, 80. — Es handelt sich um die Quästionen I, II; X, XI; XXI; XLII, XLIV; LIX.

[17] Halcour, *Die Lehre vom Schönen ...*, a. a. O., 101—105.

[18] Henquinet, Un receuil ..., a. a. O., 553.

[19] Henquinet weist nebenbei darauf hin, daß in der alten Geheimbibliothek beide Codices nebeneinander standen: *Un receuil ...*, a. a. O., 555. — Vgl. *Un brouillon ...*, a. a. O., 44, 636.

[20] *Les questions inédites ...*, a. a. O., 60, Nr. 19.

[21] 1932 hatte er im Gegenteil umgekehrt, d. h. von der Authentizität des Codex 186 auf die der Anmerkungen im Codex 138 geschlossen: *Un receuil ...*, a. a. O., 553.

[22] *De causalitate sacr. ...*, a. a. O., 377—424.

[23] *Ebd.*, 377—379.

[24] Schol 8 (1933) 445—446, Nr. 259.

Beweisen dafür, daß es sich nicht nur um ein Autograph, sondern auch um ein eigenes Werk Bonaventuras handle. Pelster kam zu dem Schluß: „Ohne die Möglichkeit der Existenz neuer Fragen Bonaventuras irgendwie leugnen zu wollen, halte ich es doch einstweilen, bis weitere Beweise gebracht werden, für viel wahrscheinlicher, daß es sich bei diesen bunt gemischten Fragen in der Hauptsache um Auszüge handelt, die der Schreiber für eigenen Gebrauch, vielleicht unter manchen Veränderungen, zusammengestellt hat.“

1934 sprach Henquinet erneut und verstärkt seine Überzeugung aus, es hier mit einem Autograph Bonaventuras zu tun zu haben[25], wenn er auch zugeben mußte, sich in der Beantwortung der Frage nach der Authentizität einer der zweifelhaften Quästionen, nämlich der Quaestio XXI *De theologia*, geirrt zu haben. Henquinet schrieb nämlich diese Quästion zunächst Bonaventura zu[26], änderte aber in einem Nachtrag diese Ansicht und wollte nun in Alexander von Hales den Verfasser dieser Frage sehen[27]. In seiner Besprechung der Studie Henquinets rechnete Pelster diese Quästion Odo Rigaldi zu[28], welche Zurechnung Pergamo 1936 bestätigte: Pergamo lieferte zunächst auf Seite 8 seiner Studie[29] einen Beitrag zur Erhärtung der Beweisführung Henquinets: „In margine autem inferiore f. 36c legitur: ‚De fine alibi‘. Auctor hoc in loco et in fine praecedentis quaestionis ad aliud opus remittit, nempe ad suum prooemium super I librum *Sententiarum* . . .“

Hier verweist also der Verfasser von Assisi B. C. 186 auf eines seiner anderen Werke, und zwar auf den Sentenzenkommentar Bonaventuras — also muß Bonaventura der Autor des Codex 186 sein.

Dann aber bestätigt und fundiert Pergamo Pelsters Behauptung, daß Quaestio XXI *De theologia* „neque ad S. Bonaventuram neque ad Alexandrum Halensem, sed probabilissime, ne dicamus certo, ad Odonem Rigaldi“ pertinet (S. 15).

Zu dieser Einsicht aber war Henquinet selber schon zwei Jahre zuvor gekommen[30]. Nachdem er schon 1933 eine Edition vorzubereiten begonnen hatte[31], war nun seine Transskription der Handschrift beinahe vollendet[32], er versicherte erneut, es handle sich um ein Autograph Bonaventuras, und er versprach, anderen Ortes zur gegebenen Zeit darauf zurückzukommen[33].

Henquinet kam aber nicht mehr auf diese Handschrift zurück; er erwähnte sie zwar nochmals 1939 in einer Arbeit über die theologischen Schriften Odo

---

[25] *Les écrits du Frère Guerric* . . ., a. a. O., 213: . . . le codex Assise 186 est vraiment l'autographe de S. Bonaventure et je m'en convaincs davantage tous les jours.

[26] *Un brouillon autographe* . . ., a. a. O., 44, 635, 640; 45, 78, 79.

[27] *Ebd.*, 45, 82, Note 3.

[28] Schol 8 (1933) 446. — Den Beweis dafür liefert Pelster in: *Beiträge zur Erforschung* . . ., a. a. O., 530—535.

[29] *De quaestionibus ineditis* . . ., a. a. O., 3—54, 308—364.

[30] *Les écrits du Fr. Gueric* . . ., a. a. O., 195 nota 43; 213.

[31] *Un brouillon autographe* . . ., a. a. O., 81.

[32] *Les questions inédites* . . ., a. a. O., 60.

[33] *Ebd.*

Rigaldis[34], machte aber seine Absicht, den Codex zu edieren oder doch wenigstens in einer neuen Rezension die Momente, die für ein Autograph sprechen, und die Autoren der Quästionen und deren Quellen zu erforschen[35], nicht mehr wahr[36].

Am 28. 11. 1945 schrieb Henquinet an Pouillon, die Quästionen des Codex 186 lägen zeitlich vor dem Sentenzenkommentar Bonaventuras, so daß Pouillon die Entstehung des Codex 186 um 1250 ansetzte[37]. Pouillon veröffentlichte 1946 einige wenige Sätze aus dem Transzendentalien-Traktat dieser Handschrift, in welchen die Transzendentalität des Schönen Erwähnung findet[38], und gab den Text der Handschrift an Edgar de Bruyne weiter, der die nämlichen Stellen gleichfalls 1946 veröffentlichte[39].

1948 gaben die Prolegomena zur Alexander-Summe die Quellen der in Assisi B. C. 186 gesammelten und verwerteten Quästionen anderer Autoren an, unter denen die Quästionen Alexanders von Hales die erste Rolle spielen, denen sich solche von Johannes v. Rupella, Odo Rigaldi, Guerricus v. St. Quentin und unbekannter Autoren zugesellen. Sie forderten eine genaue Untersuchung der Anzeichen, die für ein Autograph sprechen, sowie der Autoren und der Quellen der verschiedenen Quästionen[40].

1953 nahm Schwester Spargo's Dissertation[41], welche die Kategorie des Ästhetischen in der Philosophie Bonaventuras untersucht, auf Assisi B. C. 186 Bezug.

Und schließlich fügte der Verfasser vorliegender Arbeit 1957 seiner Dissertation[42], die das Schöne im Rahmen der Lehre von den Transzendentalien innerhalb der Metaphysik jener Denker ins Auge fassen will, die als erste den transzendentalen Charakter des Schönen näher bedacht und zur Sprache gebracht haben, als Anhang den hier im folgenden edierten Transzendentalien-Traktat der Blätter 49r—53v von Assisi B. C. 186 bei.

---

[34] *Les manuscrits d'Eudes Rigaux*, a. a. O., 330.

[35] Alexandri de Hales *Summa theol.*, IV, 3 (prolegomena) CXLVI nota 3.

[36] Pater Henquinet starb am 15. 8. 1950.

[37] *La beauté, propriété transc. . . .*, a. a. O., 281.

[38] *Ebd.*, 281—282.

[39] *Etudes d'esthétique médiévale*, a. a. O., 190—191. — Leider hat Bruyne (wie vor allem aus den Fußnoten der Quaestio 1 unserer Edition „De quattuor conditionum entis distinctione" ersichtlich) die Stellen Pouillons sehr ungenau übernommen.

[40] Alexandri de Hales *Summa theol.*, IV, 3 (prolegomena) a. a. O., CXLVI, Nr. 43 cum nota 3.

[41] *The category of the aesthetic . . .*, a. a. O., 34—40. — Leider übernahm Schwester Spargo den ungenauen Text von de Bruyne, weil sie, beraten von Pouillon, eine Besorgung von Photokopien des Textes für unnötig hielt. (S. 34): „In a letter which the author received from Dom Pouillon in reference to the advisability of procuring a photostatic copy of the manuscript, he said that he read the entire manuscript and that everything of importance that it contained was included in the two works mentioned above (sc. die Arbeiten von Pouillon und de Bruyne), and that a photostatic copy was entirely unnecessary. The judgement of such an eminent scholar need not be questioned.

[42] Halcour, *Die Lehre vom Schönen . . .*, a. a. O., Anhang.

II. Beschreibung der Handschrift

Henquinet hat Assisi B. C. 186 in seiner Studie *Un brouillon autographe de S. Bonaventure sur le Commentaire des Sentences*[43] eingehend beschrieben. Wir fassen diese Beschreibung kurz zusammen und fügen ihr eigene Beobachtungen bei:

Assisi B. C. 186 ist eine Pergamenthandschrift ohne Provenienzvermerk von kleinem Format (239/170)[44] aus dem 13. Jahrhundert. Der Codex ist vorne und hinten von zwei Holzbrettchen geschützt, die mit Pergament überspannt und zusammengebunden sind.

Er enthält 129 Blätter in 16 Pezien. Diese Blätter wurden später mit Bleistift von 2 bis *130* durchnumeriert, wobei das vordere Schutzblatt mit *1*, das hintere mit *131* gekennzeichnet wurde. Der Text beginnt auf Blatt 2r ohne Titel mit: „Quaestio de verbo aeterno, de quo primo quaeritur, cum verbum dicatur tripliciter . . .“ und endet auf Blatt 130r mit: „propter defectum operis et bonae ydoneitatis ad praedicandum“.

Die 129 Blätter enthalten, über 108 Stellen verstreut[45], unbeschriebene Stellen in verschiedenen Größen, von $^1/_8$ Kolumne bis zu 8 Kolumnen, die zusammen etwa 27 Blätter der Handschrift ausmachen. Da nun (nach Henquinet) ein Codex-Blatt sechs Seiten der Quaracchi-Ausgabe der Werke Bonaventuras entspricht, würden die 129 Blätter des Ms., abzüglich der 27 unbeschriebenen Blätter, (129—27) mal 6 = 612 Seiten in der Größe der Quaracchi-Ausgabe Bonaventuras ergeben.

Die Beschriftung erfolgt auf ff. 60v—71r durchgehend in einer Breite von 105 bis 140 mm, auf den übrigen beschriebenen Blättern in zwei Kolumnen von etwa 65 bis 70 mm Breite und 180 bis 195 mm Höhe. Die Schrift auf ff. 2r—6v ist, obwohl etwas größer, von derselben Hand wie die auf ff. 7r—127r, so daß die Kolumnen auf den ersten Blättern durchschnittlich 45 Zeilen, die auf den folgenden Blättern 57 bis 60 Zeilen von etwa 2 mm Schrifthöhe enthalten. Die mit vielen Fußnoten und Randbemerkungen versehenen letzten Blätter 128r—130v zeigen ein feineres, schmaleres Schriftbild aus späterer Zeit, während die auf den freien Blättern 33v—34r und 76r eingefügten Kapitelverzeichnisse in größerer etwa 3 mm hoher Schrift von anderer Hand geschrieben worden sind[46]. Auf Blatt 29rb findet sich eine Bleistiftbemerkung; Blatt 113ra trägt unten die Bleistiftnotiz: FINIS. D. G. Bei zwei Blättern (81b/c und 113b/c) wurde jeweils die äußere Hälfte herausgeschnitten. Blatt 76v ist längs und quer mit Bleistiftstrichen überzogen.

III. Bemerkungen zum Transzendentalien-Traktat

1. Gliederung

Henquinet, der die einzelnen, nicht durch Überschriften gekennzeichneten noch unter irgendeinem nach außen hin ersichtlichen Gesichtspunkt zusammengefaßten Quästionen in Kapitel einteilt, gliedert die das Transzendentalien-Problem betreffenden Fragen in zwei Kapitel auf: XXVII *De veritate* (ff. 49b—50d) und XXVIII *De proprietatibus entis* (ff. 51c—53c)[47]. Die Confratres Henquinets dagegen rechnen auch die Quästionen über das Wahre dem Transzendentalien-Kapitel zu[48].

Da nun einerseits die Frage nach dem Wahren in den Bereich des Fragens nach den transzendentalen Seinsbestimmungen gehört, da aber andererseits der Autor unserer

[43] A. a. O.

[44] *Summa Alexandri Hal.*, IV, 3, CXLVI, Nr. 43, gibt die Höhe mit 240 mm, Henquinet mit 239 mm an; sie schwankt meistens zwischen 236 und 239 mm.

[45] Henquinet zählte nur 84.

[46] Auffallend ist besonders der Unterschied der Buchstaben d und g: ff. 33v und 34r.

[47] *Un brouillon autographe . . .*, a. a. O., 653—654.

[48] Alexandri Hal., *Summa theol.*, IV, 3 (proleg.) CXLVI, Nr. 43, 28.

Handschrift seine Untersuchungen der Transzendentalien mit der Behauptung einleitet (f. 51va): „Cum assignentur quattuor conditiones entis communiter, scilicet unum, verum, bonum et pulcrum . . .“, verlegen wir die im Ms. auf ff. 49rb—50vb befindlichen Quästionen über das Wahre hinter die auf 51va beginnenden und auf 53vb endenden Quästionen über das Gute und Schöne und Eine und gliedern den im folgenden zu edierenden Text als *Tractatus de transcendentalibus entis conditionibus* folgendermaßen auf:

Articulus I: *De bono et pulcro* (ff. 51va—52vb),
Articulus II: *De uno* (ff. 53ra—53vb),
Articulus III: *De vero* (ff. 49rb—50vb).

Hinter den Artikel über das Gute und Schöne fügen wir als Supplement die auf fol. 104v stehende Frage ein: „Quomodo aliquid bonum est et nihil bonum se ipso.“

2. Schrift

Die Blätter sind mit einer kleinen, feinen, trotz sehr vieler Abkürzungen klaren, geschmeidigen Kursive beschrieben, deren *scrittura pastosa* nach Italien verweist. Ihr Schriftduktus zeigt ein für einen Kopisten sehr hohes Niveau, zeigt aber keineswegs die originellen, stark eigenwilligen Züge, die wir in den Autographen der genialen Zeitgenossen Bonaventuras, bei Albert d. Gr.[49] und Thomas v. Aquin[50] finden.

Interpunktation erfolgt auf oder etwas über der Grundlinie, fehlt aber oft. Die einzelnen Wörter sind meistens deutlich voneinander getrennt. Die Buchstaben werden öfters nicht nur am Kapitel- oder Satzanfang (die oft sogar mit Kleinbuchstaben beginnen), sondern auch inmitten eines Satzes zu Wortbeginn groß geschrieben. Rundes *a* und *e caudata* existieren nicht mehr; *c* und *t* sind kaum zu unterscheiden; rundes *r* nach runden Buchstaben (b d e o q), aber auch (seltener) nach geraden Buchstaben (l u). Kürzungen sind überaus häufig.

Feststehende Formeln sind vor allem:
am Beginn einer Quästion: Queritur . . . et videtur, quod; Questio est . . . et videtur, quod;
am Ende der Fundamente und Einwände: . . . ergo etc.;
zu Beginn der Conclusionen: Respondeo: dicendum, quod . . .;
zu Beginn der Solutionen: Quod ergo obicitur, quod . . ., Ad id, quod obicitur . . ., (seltener) Quod obicit (dicit) de . . .

3. Zitationen und Quellen

Ausdrücklich zitiert werden in diesem Traktate folgende Autoren: Ambrosius, Anselmus, Augustinus, Basilius, Biblia sacra, Boethius, Damascenus, Dionysius (Areopagita), Glossa, Gregorius, Hilarius, Philosophus, Remigius, Richard v. St. Victor.

In unserer Edition werden diesen zitierten Autoritäten Vergleichsstellen folgender Autoren hinzugefügt:

Albertus Magnus, Alexander Halensis, Anselmus, Aristoteles, Augustinus, Averroes, Avicenna, Boethius, Glossa, Hilarius, Hugo v. St. Victor, Matthaeus ab Aquasparta, Philippus Cancellarius, Wilhelm v. Auxerre.

Ein Blick auf die in diesem Traktate zitierten Werke zeigt, wie weit sein Verfasser im allgemeinen von Augustinus, im besonderen aber für sein Fragen nach dem

---

[49] Vgl. die Tafeln des *Autographum Upsaliense,* die Fr. Stegmüller veröffentlichte: Albertus Magnus, *Autographum Upsaliense* (. . .), Sonderdruck aus: Uppsala Universits Arsskrift 1953: 7, Uppsala (Almqvist & Wiksells) 1953.

[50] Vgl. den „unleserlichen“ Autograph des hl. Thomas in der Biblioteca Nazionale di Napoli (ohne Nummer).

Guten und Schönen vom Pseudo-Areopagiten, nach dem Wahren von Anselm, nach dem Einen von Boethius und schon von aristotelischem Gedankengut abhängig ist.

Franziskanische Meister des hohen Mittelalters werden in diesem Traktate nicht zitiert. Dafür sind viele Stellen in weitem Umfange aus der *Summa theologica* Alexanders von Hales, und zwar aus dem Buche I, während nicht viel des hier Gedachten in das Werk Bonaventuras Eingang gefunden hat.

Als Hauptquelle dieses Traktates erweist sich zweifelsohne die Alexander-Summe, und zwar das von Johannes v. Rupella redigierte Buch I.

4. Verbesserungen und unverbesserte Fehler

Dieser Traktat weist sehr viele Verbesserungen und Fehler auf. Und zwar enthalten die zu edierenden Blätter (die zusammen etwa $8^3/_4$ Seiten der 129 Blätter des Ms. ausmachen) 51 Verbesserungen und 44 unverbesserte Fehler, die sich folgendermaßen aufgliedern:

		Fußnoten unserer Edition (erste Zahl = Seite; zweite Zahl = Zeile; Kleinbuchstaben = Reihenfolge der Fehler in einer Zeile; (Zahl) = Zitations-Note)
Verbesserungen		
grammatikalischer Art	1	70/9
orthographischer Art	1	99/16b
Streichungen		
a) falscher Zitation	1	89/1
b) falscher Wörter	21	69/10 72/20 74/33 76/12 76/28 81/15 82/8 84/8 86/15 86/19 88/5 88/20 88/23b 92/10 92/27 92/29a 94/21 94/24 95/12 100/17b 102/24
c) überflüssiger Wörter	16	71/1 76/27 77/19 78/6 84/7 84/17 84/31 87/31 90/17 92/6 92/29b 97/15 97/26 98/24 100/17a 105/24
d) falscher Buchstaben	11	65/15a 66/23 76/22 77/26 78/30 79/12 79/34 85/6 87/12 89/13 103/36
	51	
Unverbesserte Fehler		
grammatikalischer Art	4	68/24 95/3 95/15 97/29
falsche Zitationen	6	73 (47) 74 (51) 76 (63) 67/15 67/28 99/16
doppelte Wörter	17	69/21 72/13 76/2 79/7 80/12 82/1 88/23a 90/15 91/15 91/19 91/21 92/13 94/2 96/4 98/4 104/24 106/21
falsche Wörter	9	65/9b 68/9 73/9 73/25 77/5 88/5 94/17 95/4 96/7
überflüssige Wörter	7	65/16 81/8 91/23 94/11 96/24 105/11 105/28
falscher Buchstaben	1	67/5
	44	

Die Quästion *Utrum veritas sit una tantum an etiam plures* (S. 104—105) bricht mit einem einen neuen Satz einleitenden *Haec* unvollendet ab, nachdem hinter der Konklusion die Solutionen durch den Satz „et sic patet responsio ad utramque partem" ersetzt worden sind.

I. Schlußfolgerungen über den Autor dieser Handschrift

Fr. Stegmüller hat in seiner Veröffentlichung des *Autographum Upsaliense* Alberts d. Gr.[51] folgende Kriterien für den Nachweis eines Autographs zusammengestellt: 1. Schriftvergleichung, 2. Autorkorrekturen, 3. Textüberlegenheit, 4. Homoioteleuta, 5. Schreibfehler.

Da bis jetzt keine Handschrift des hl. Bonaventura bekannt ist und da auf der anderen Seite dieselbe Schrift, die Assisi B. C. 186 geschrieben hat, nur noch in Randbemerkungen eines anonymen Codex (Assisi B. C. 138) entdeckt werden konnte, läßt sich eine Schriftvergleichung hier nicht durchführen, weder zur Erhärtung des Beweises Henquinets für die Autorschaft Bonaventuras noch zur Ausfindigmachung eines etwaig anderen Autors.

Nach Wegfall dieses Kriteriums bleibt uns, mit Henquinet nach den inneren Kriterien, die für oder wider eine Autorschaft Bonaventuras sprechen, zu fragen, um dann an Hand äußerer Kriterien, Verbesserungen, Homoioteleuta, Fehler, die wir in unserem Traktate entdeckt haben, nach der Berechtigung zu fragen, diese Handschrift Bonaventura zuzuschreiben oder nicht.

Der Verfasser vorliegender Arbeit ist sich dabei wohl bewußt, daß er sich insofern kein entscheidendes Urteil für oder gegen die Autorschaft Bonaventuras anmaßen kann, als er nicht den gesamten Codex, sondern nur etwa 8³/₄ Seiten von etwa 102 beschriebenen Blättern vor Augen hat. Er betont daher nachdrücklich, daß sich die gegen Henquinets Beweisführung für die Autorschaft Bonaventuras zu erhebenden Einwände nur aus besagten 8³/₄ Seiten ergeben und daß erst eine Gesamtedition der Handschrift eine endgültige Entscheidung erlauben wird.

1. Folgerungen aus inneren Kriterien

a) Für die Autorschaft Bonaventuras spricht, nach Henquinet, eine beträchtliche Anzahl von Quästionen, die wörtlich auch im Sentenzenkommentar Bonaventuras stehen. Dies läßt sich von dem unten edierten Traktat her kaum bestätigen. Von den 34 hier veröffentlichten Quästionen verweisen quellenmäßig 26 eindeutig auf Alexander v. Hales, und zwar alle 26 auf das von Johannes v. Rupella redigierte Buch I[52] und gleichzeitig eine davon auf zwei Nummern des Buches II[53]. Von diesen 26 Quästionen weisen nur zwei Beziehungen zum Sentenzenkommentar Bonaventuras auf[54].

[51] A. a. O., 149—153.
[52] *Summa Alexandri Halensis*, IV, 3 (proleg.) CXLVI, 28 gibt als Quelle des Transzendentalien-Traktates „summa I, num. 115" an.
[53] Siehe hinten, S. 65, Note 7.
[54] Siehe hinten, S. 71, Note 37; S. 95, Note 13.

Nicht gar so kraß ist das Verhältnis bei Einzelstellen, von denen elf auf die Alexander-Summe I, sechs auf Bonaventura verweisen. An drei Stellen verweist der Autor unserer Handschrift ausdrücklich auf II Sent.[55] und auf I Sent., d. XXIV[56]. Daraus läßt sich aber nicht schließen, der Autor verweise auf *seinen* oder gar auf *Bonaventuras* Sentenzenkommentar.

Es ergibt sich demnach, daß ein großer Teil der Quästionen und des Gedankengutes des hier veröffentlichten Traktates aus der *Summa Alexandri Halensis* (und zwar fast ausschließlich aus Buch I, also von Johannes v. Rupella) stammt, während nur Weniges auf Bonaventura verweist.

b) Als weiteres Moment für Bonaventuras Autorschaft führt Henquinet Stellen an, die, ergänzt man sie durch die beigefügten Randbemerkungen und Verbesserungen, genau Stellen aus dem Sentenzenkommentar Bonaventuras ergeben. Das läßt sich von unserem Traktat her nicht in einem Falle bestätigen.

c) Auch die Beobachtung Henquinets, daß in dieser Handschrift zwar Franziskaner wie Alexander v. Hales, Johannes v. Rupella, Wilhelm v. Melitona und andere Zeitgenossen Bonaventuras, wie z. B. Guerricus v. St. Quentin O. P., nicht aber Bonaventura zitiert werden, findet in unserem Traktate keine Bestätigung, da hier keiner dieser Autoren zitiert wird.

d) Daß die in dieser Handschrift vorkommenden und von Henquinet als für Bonaventura charakteristisch bezeichneten Formeln auch in den Schriften des Alexander v. Hales, Johannes v. Rupella und Odo Rigaldi erscheinen, hat schon Pelster erwähnt[57].

Da nun der Behauptung Henquinets, es handle sich hier um das Konzept eines Werkes in der Art eines Sentenzenkommentars, unbedingt beizupflichten ist und da die Patres von Quaracchi als Hauptquelle des Codex Assisi B. C. 186 Quästionen des Alexander v. Hales angeben[58] und da schließlich für den hier veröffentlichten Traktat als Hauptquelle das von Johannes v. Rupella kompilierte Buch I der Alexander-Summe erscheint, haben wir den Eindruck, daß es sich hier um einen Auszug aus den Quästionen und aus der theologischen Summe Alexanders v. Hales handelt, den einer seiner Schüler, ein angehender Magister vielleicht[59], verfertigt und mit eigenem Gedankengut ergänzt und erweitert hat, um ihn als Konzept für Lehrzwecke oder als Entwurf zu einem eigenen Sentenzenkommentar zu verwerten. Dieser Schüler k a n n, aber m u ß n i c h t Bonaventura sein.

2. Folgerungen aus äußeren Kriterien

a) Henquinet lehnt es ab, daß es sich bei Assisi B. C. 186 um die Schrift eines Schreibers handle, der zunächst den Text des Autors niederschrieb und dann nach dem Diktat des Autors verbesserte; denn die Verbesserungen sind

[55] Siehe hinten, S. 71, Note 37; S. 78, Note 73.
[56] Siehe hinten, S. 87, Note 25.
[57] Schol 8 (1933) 446, Nr. 259.
[58] *Summa Alex. Hal.*, IV, 3 (proleg.) CXLVI.
[59] Vgl. P e l s t e r, in: Schol 8 (1933) 446, Nr. 259.

nicht grammatikalischer oder orthographischer, sondern doktrineller Art und so, daß sie für einen schreibenden Autor einen empfindlichen Zeitverlust, für einen nach Diktat Schreibenden aber eine Unmöglichkeit darstellen. Was läßt sich von unserem Traktat her hierzu sagen?:

Es kommt tatsächlich nur eine grammatikalische Verbesserung vor (70/9)[60]. Die in unserem Traktat vorgenommenen Streichungen erfolgten offensichtlich nicht als spätere Korrekturen, sondern sofort während der Niederschrift, was entweder auf einen schreibenden Autor oder aber auf einen Kopisten mit hohem Niveau, auf einen wirklich mit-denkenden Abschreiber deutet[61].

b) Gegen ein Autograph spricht auch nicht ein verbessertes Homoioteleuton. Henquinet gibt zwar als Anzeichen für ein Autograph an, daß im Codex 186 nie ein Homoioteleuton verbessert werde; jedoch ist folgende Verbesserung als korrigiertes Homoioteleuton anzusehen:

(86/15) *unum subiecto, et quod multa numero, unum specie, et . . . quod multa processibus, unum subiecto* (im Ms durchgestrichen) *principio.*

Es handelt sich hier um ein Zitat aus *De divinis nominibus* des Pseudo-Areopagiten, bei dessen Abschrift der Schreiber vor dem Schreiben des *principio* eine Zeile höher glitt und *subiecto* schrieb und, seinen Irrtum bemerkend, sofort wieder löschte. Nach Stegmüller[62] „können auch bei einem Autor von geistigem Rang . . . aus Unachtsamkeit oder Ermüdung Homoioteleuta dort vorkommen, wo er fremde Stücke explicite zitiert oder implicite übernimmt". Verbesserung (86/15) erfolgt nun, wie gesagt, in einem Zitat des Pseudo-Areopagiten[63]; und da öftere Ermüdungen des Schreibers schon daraus ersichtlich werden, daß die doppelt geschriebenen Wörter (typische Ermüdungserscheinungen) oft gleich zu mehreren in einer Quästion vorkommen (am deutlichsten in der sehr kurzen Quästion *Utrum eadem unitas essentiae et personae,* in der gleich drei Doppelungen aufeinander folgen: 91/15 91/19 91/21), spricht dieses verbesserte Homoioteleuton nicht gegen ein Autograph.

c) Das meiste Gewicht aber ist auf die unverbesserten Fehler zu legen. Nach Stegmüller[64] liegt kein Autograph vor, „wenn in einer Handschrift *daemones* steht, wo *demonstrationes* gemeint ist". Ähnliche sinnentstellende Fehler liegen aber auch in unserem Traktate vor:

(68/9) *Item, quod penes modum videtur,*
quia videtur attenditur maxime circa medium . . .
Das zweite *videtur* muß *virtus* heißen! Vgl. Alexander Hal., *Summa theol.,* I, n. 115, contra 3 (181a).

Dieser Fehler kann nur einem gedankenlosen Schreiber unterlaufen, der beim Abschreiben eine Zeile höher glitt.

[60] Im folgenden verweisen die in Klammern gesetzte Zahlen auf Seite und Zeile der Verbesserungen und Fehler.
[61] Vgl. besonders die Streichungen falscher Wörter: S. Aufstellung Seite 57.
[62] A. a. O., 152.
[63] *De divinis nominibus,* c. 13, § 2 (PG 3, 979 A; PL 122, 1169 C; Dionysiaca I, 542 f.).
[64] A. a. O., 151.

(73/9) *. . . sed creator et creator*
nullam habent qualitatem communem.
Das zweite *creator* muß offensichtlich *creatura* heißen.
(73/25) *. . . assimilatur creatura creatura.*
Das zweite *creatura* muß offenbar *creatori* heißen.
(77/5) *Quod dicit boetius, quod boetius nominat naturam, dicend.*
Das zweite *boetius* muß dem Zusammenhange nach *bonum* lauten.
(94/17) *. . . sive causae efficientis,*
formalis exempla (exa) *et finalis.*
Das exa ist nur als *exempla* zu lesen, muß aber *exemplaris* heißen.

Diese Fehler lassen es nicht zu, Assisi B. C. 186 als Autograph zu werten! Wenn die anderen Schreibfehler auch einem Autor unterlaufen können, „der sich mehr auf seine Gedanken als auf die Niederschrift konzentriert“[65], ja einem Autor eher als einem Kopisten, „der seine ganze Aufmerksamkeit der Herstellung einer guten Abschrift widmet“[65], so deuten diese Sinnentstellungen auf einen Kopisten, der hier nicht mit-dachte, wie bei den oben erwähnten Verbesserungen.

d) Als ein weiteres Moment für die Autorschaft Bonaventuras führt Henquinet den Bleistiftvermerk *fri bonaveture* auf fol. 286r des Codex Assisi B. C. 138 an; in diesem Ms. finden sich 35 Randbemerkungen von derselben Hand, die auch Assisi B. C. 186 geschrieben hat. Dieser Vermerk ist in andere, kaum mehr leserliche Fußnoten hineingeschrieben, und zwar in einer Schrift, deren Alter erst noch genau festzustellen wäre.

3) Zur Unentschiedenheit, die Handschrift Bonaventura zuzuschreiben

Der Verfasser vorliegender Arbeit macht nochmals mit Nachdruck darauf aufmerksam, daß er sich der Fragwürdigkeit wohl bewußt ist, von den Merkmalen, die sich aus einem Studium von etwa 8³/₄ Seiten ergeben, auf die Beschaffenheit einer Handschrift von etwa 102 beschriebenen Blättern zu schließen, und daß er sich eine endgültige Entscheidung über den Autor dieser Handschrift erst von einer Gesamtedition erhofft.

Was ergibt sich nun im Lichte dieser Prämisse bei vorsichtigem Abwägen der Beweisführung Henquinets und eigener Beobachtungen?:

a) Henquinets Auffassung, es handle sich hier um Quästionen, die nach mehreren Redaktionen in die ihnen zugedachten Kolumnen geschrieben und dann verbessert und ergänzt worden sind, ist zu bestätigen, wobei jedoch zu ergänzen ist, daß ein Großteil der Verbesserungen (in unserem Traktat: alle!) schon während der Niederschrift erfolgte.

b) Diese Quästionen bilden das Konzept eines Werkes in der Art eines Sentenzenkommentars. Auch hierin ist Henquinet zuzustimmen.

c) Der Transzendentalien-Traktat läßt darauf schließen, daß es sich um einen Auszug aus dem von Johannes v. Rupella kompilierten Buch I der

---

[65] Stegmüller, a. a. O., 152.

Alexander-Summe handelt. Und da die Patres von Quaracchi für die gesamte Handschrift als Hauptquellen Quästionen Alexanders v. Hales angeben, stellt Assisi B. C. 186 einen überarbeiteten Auszug aus den Quästionen und aus der Summa theologica Alexanders von Hales dar.

d) Von dem im Transzendentalien-Traktat Geschriebenen hat nur sehr Weniges Eingang in den Sentenzenkommentar Bonaventuras gefunden.

e) Als Autor der Handschrift ist demnach ein Schüler Alexanders anzunehmen, der, vielleicht als angehender Magister, die Quästionen und die theologische Summe seines Lehrers exzerpiert, mit Gedankengut anderer Zeitgenossen und mit eigenen Gedanken erweitert und durch Verbesserungen und Anmerkungen ergänzt hat. Ob dieser Schüler aber Bonaventura gewesen ist, wie Henquinet zu beweisen trachtet, und wie auch seine Confratres von Quaracchi versichern[66], läßt sich vom Transzendentalien-Traktat her nicht feststellen.

f) Ja, es ist — von diesem Traktat her gesehen — nicht einmal als sicher auszumachen, ob es sich überhaupt um ein Autograph handelt. Die sinnentstellenden Fehler sprechen jedenfalls dagegen.

g) Der Schriftduktus der kleinen, zierlichen, glatten und nicht zu schnellen[67] Schrift deutet eher auf einen Kopisten von hohem Niveau; der Schrift fehlen die genialischen, eigenwilligen Züge der großen Zeitgenossen Bonaventuras.

h) Auch die während der Niederschrift erfolgten, ziemlich häufigen Verbesserungen lassen auf einen Kopisten von hohem Niveau, auf einen wirklich mit-denkenden Abschreiber schließen. Allerdings lassen solche Verbesserungen auch den Schluß auf einen schreibenden Autor zu.

i) Auf ein Autograph wiederum deutet die ganze Anlage der Handschrift hin, die mit ihren vielen freigelassenen Stellen, mit ihrem oftmals unlogischen Aufbau, mit ihren — wie Henquinet feststellt — auseinander gerissenen Quästionen usw. kaum das Werk eines Kopisten sein zu können scheint.

k) Die genannten sinnentstellenden Fehler und der eben genannte Aufbau der Handschrift stehen in einem vorerst noch unlösbaren Widerspruch zueinander. — Sicher scheint auf jeden Fall, daß es sich, selbst wenn sich die Handschrift als Autograph erweisen sollte, nicht um die Niederschrift eines ersten Entwurfes, sondern um die Nachschrift mehrfach redigierter Quästionen handelt, bei welchen der Autor die früher seinen Quellen entzogenen und von sich aus erweiterten Quästionen nochmals abgeschrieben und weiterhin ergänzt und verbessert hat.

Nach Abwägung all' dieser Momente bleibt der Verfasser dieser Arbeit, so wie es ihm ein ihm bekannter Paläograph aus Rom geschrieben hat, „tra

---

[66] *Summa Alex. Hal.*, IV, 3 (proleg.) CXLVI: Momentum ideo codicis in eo maxime est, quod S. Bonaventuram laborantem quasi prae oculis habemus, suos quippe fontes primum colligentem atque ad proprium ingenium et finem illos paulatim aptantem.

[67] Der Behauptung Henquinets, es handle sich um eine „schnelle" Kursive, können wir uns nicht anschließen.

color che son sospesi", d. h. er kann sich, trotz der gewichtigen Beweisführung des mit mittelalterlich-franziskanischen Texten so vertrauten Paters Henquinet und trotz der Absicht des im franziskanischen Mittelalter nicht minder heimischen Paters Doucet, die gesamte Handschrift zur gegebenen Zeit als *Bonaventura-Autograph* zu veröffentlichen, nicht dazu entschließen, die Handschrift als Autograph Bonaventura zuzuschreiben.

Er bekennt sich für weitere Studien zu folgender Arbeits-These: Assisi B. C. 186 stellt einen Auszug dar, den ein Schüler Alexanders von Hales aus dessen Quästionen, aus dessen *Summa theologica* und aus Werken anderer Meister, wie Johannes v. Rupella, Odo Rigaldi, Guerricus u. a., in mehreren Redaktionen verfertigt und mit eigenem Gedankengut ergänzt und erweitert hat, um ihn als Konzept für Lehrzwecke (er war vielleicht angehender Magister) oder als Entwurf für einen eigenen Sentenzenkommentar zu benützen. Dieser Schüler kann, aber muß nicht Bonaventura sein (der Transzendentalien-Traktat jedenfalls spricht nicht für die Autorschaft Bonaventuras) —; wer er wirklich gewesen ist, das gilt es erneut zu erforschen und durch genaue Literaturvergleiche auch der anderen Quästionen und Fragenkomplexe zu beweisen.

C. [Tractatus de transcendentalibus entis condicionibus]

Vorbemerkungen:

1. Vergleichshandschriften liegen nicht vor.
2. Die im textkritischen Apparat erscheinenden Noten, die nicht durch einen Großbuchstaben näher gekennzeichnet sind, geben Fehler und Verbesserungen in Assisi B. C. 186 selber an.
3. Die im textkritischen Apparat der Seiten 64—67 erscheinenden Großbuchstaben verweisen auf folgende Arbeiten, die einige wenige Sätze, die das *pulcrum* betreffen, fehlerhaft zitieren:

   H. Henquinet, François-Marie, OFM: Un brouillon autographe de S. Bonaventure sur le Commentaire des sentences, in: Etudes franciscaines, Paris, 44 (1932) 633—655 und 45 (1933) 59—82.

   P. Pouillon, Dom Henri, OSB: La beauté, propriété transcendantale, chez les Scolastiques (1220—1270), in: Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, Paris, 21 (1946) 263—329. (Unser Codex findet Erwähnung: 281—282).

   B. Bruyne, Edgar de: Etudes d'esthétique médiévale, Bd. III (Le XIIIe siècle), „De Tempel" Tempelhof 51, Brugge 1946. (Unser Codex wird erwähnt: 190—191).

   S. Spargo, S. Emma Jane Marie: The category of the aesthetic in the philosophy of Saint Bonaventure, in: Franciscan Institute Publications, Philosophy Series No. 11, St. Bonaventure, Louvain, Paderborn (Schöningh) 1953. (Unser Codex findet Erwähnung: 34—40.)
4. Um den Eindruck eines Konzeptes nicht zu verwischen, wurde der sich aus dem Ms. ergebende Text nur dort durch in eckige Klammern gesetzte Wörter ergänzt, wo es für ein schnelles Erfassen des Sinnzusammenhanges geraten schien.

[Articulus I: De bono et pulcro]

f. 51va [Quaestio 1: De quattuor conditionum entis distinctione][1]

Cum assignentur quattuor conditiones entis communiter, scilicet unum, verum, bonum et pulcrum, quaeritur: Qualiter distinguuntur et penes quid sumantur.

[1] Et videtur, quod non differant verum et bonum, quia super illud Psalmi (4, 3): *Ut quid diligitis vanitatem* etc. Glossa[2]: „Veritas perficit bona." Sed perfectio non distinguitur a perfectibile; e diverso ergo nec verum a bono.

[2] Item: Quae habent eandem rationem, sunt eadem non solum re, sed etiam ratione. Sed verum et bonum sunt huiusmodi; ergo etc.

Minor patet, quia, sicut dicit Augustinus[3]: „Verum est lux intelligibilis." Ut autem dicit Dionysius[4]: „Lux intelligibilis est bonum, quod est super omnem lucem ut fontanus radius et emergens lucis effusio, omnem supermundanum et circamundanum et mundanum intellectum sua plenitudine illustrans"; ergo, cum hae rationes dicant, quid est bonum et verum secundum suas rationes, patet etc.

[3] Si dicas, quod distinguuntur in relatione ad causas, quia verum respicit formalem, sed bonum finalem — contra Augustinus, *LXXXIII*[5]: „Totum malum de speciei privatione repertum est." Ergo, si malum dicitur privatio boni, bonum principaliter attenditur penes speciem. Sed species dicit rationem formae; ergo etc.

[4] Item: Dionysius[6]: „Bonum est, ex quo omnia subsistunt et sunt tamquam ex causa perfecta, et in quo omnia sunt custodita et contenta, et ad quod omnia convertuntur, et quod omnia affectant." Hic patet, quod bonum dicitur secundum triplicem causam. Ergo in relatione ad causam non distinguitur a vero nec aliter; ergo etc.

Contra: [1] Verum secundum suam rationem est obiectum proprium cognitive, sed bonum motive sive affective. Sed potentiae sunt diversae, ergo et obiecta.

---

3 assignentur] assignantur HPBS 6 verum] bonum H

[1] Cf. Alexander de Hales, *Summa theol.*, I, n. 88 (139 sqq.): An intentio veritatis differat ab illa entitatis, unitatis et bonitatis.

[2] Cf. Petrus Lombardus, *In Ps 4, 3* (PL 191, 85); Augustinus, *Enarrationes in Psalmos*, in Ps 4 (PL 36, 79); Glossa Ordinaria, *Expositio in viginti primos Psalmos*, in Ps 4, 3 (PL 114, 759 A).

[3] Augustinus, *De vera religione*, c. 34, n. 64 (PL 34, 151): Ubi est verum? . . . dici potest: illa lux vera est qua . . . cognoscis; *In epistolam Joannis ad Parthos*, tr. 1, n. 6 (PL 35, 1982): Nam ipsa veritas lux est.

Albertus Magnus citat ex quadam *Glossa super primam canonicam Joannis* II, 4, ubi dicitur, quod veritas est lux intelligibilis (*Summa theol.* I tr. 6, q. 25, m. 3, a. 2 (Ed. Paris, Vivès, tom. 31 [1894] 214a). Item Albertus citat ex *De vera religione:* Veritas est lux intelligibilis (*Summa theol.* I, tr. 6, q. 25, m. 1 (tom. 31, 205b).

[4] Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4, § 6 (PG 3, 702 A; PL 122, 1131 D; Dionysiaca I, 174 sq.).

[5] Augustinus, *De diversis quaest. LXXXIII*, q. 6 (PL 40, 13).

[2] Item: Verum sub ratione veri se extendit ad malum, sicut est hoc furtum; ergo manifestum, quod non sunt idem secundum ratiocinationem.

Quaeritur postea de comparatione boni ad pulcrum[7].

Et videtur, quod non differant: Dionysius[8]: „Pulcrum est diligibile ut finalis causa: propter decorem enim omnia facta; et exemplaris, quia secundum ipsum omnia distinguuntur." Si igitur verum respicit causam exemplarem, bonum finalem et pulcrum utramque, ergo a neutro distinguitur.

Contra: Augustinus, *De civitate Dei*[9]: „Pulcritudo est partium congruentia cum quadam coloris suavitate." Ergo, ubi non sunt partes, nec pulcrum [est]; ergo non convertitur cum vero et bono.

Respondeo: Dicendum, quod istae conditiones fundantur supra ens, addunt enim aliquam rationem. Unde unum, verum, bonum et pulcrum praesupponunt intellectum entis, in quo communicant, et rursus haec invicem praeintelligunt se; nam pulcrum praeintelligit bonum, et bonum verum, et verum unum, unum autem ipsum ens[10], quod patet, quia ens dicit absolutum. Unum addit indivisionem supra ens; unum enim est indivisio entis[11]. Sed verum dicit indivisionem formae a materia sive ‚*quod est*' et ‚*quo est*'[12]. Bonum autem dicit indivisionem potentiae ab actu[13]. Unde unum respicit causam efficientem, verum formalem, bonum autem finalem secundum appropriationem. Sed pulcrum circuit omnem causam et est commune ad ista.

(1) [Ad id,] quod ergo obicitur primo, quod verum est perfectio boni,

---

3 ad pulcrum] et pulcri BS
4 differant] differunt BS
5 exemplaris] *add.* causa BS
7 distinguitur] distinguuntur BS
9 quadam] *om.* BS
9 coloris] decoris (coloris *etiam* BS)
14 pulcrum] pulchram S
15 ens] *corr. ex* eens
15 quia] quod BS
16 unum] *add. superfl.* est
17 *Pro duabus sententiis* BS *habent:* Unum addit indivisionem formae a materia sive quod est quo est!
20 et est commune ad ista] *om.* BS

---

[6] Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4, § 4 (PG 3, 699 B; PL 122, 1131 A; Dionysiaca I, 168).

[7] Cf. Alexander de Hales, *Summa theol.*, I, n. 103 (162 sq.): An idem sit bonum et pulcrum; II, nn. 75 et 76 (99 et 100): Quid sit pulcrum; Quae sit differentia pulcri et apti.

[8] Dionysius Areopagita, *l. c.*, § 7 (PG 3, 703 B; PL 122, 1132 D; Dionysiaca I 184).

[9] Augustinus, *De civitate Dei*, XXII c. 19, 2 (PL 41, 781).

[10] Bonaventura, *Brevil.* I, c. 6 (V 215 A): verum praesupponit unum, et bonum praesupponit unum et verum.

[11] Cf. Aristoteles, *Phys.* III, c. 7; Metaph. IX, c. 3 (Didot II, 283; 576); Avicenna, *Metaph.* III, cc. 2 et 3 (Venez. 1508, f. 78ra et 78vb); Alexander de Hales, Summa theol., I, n. 72 (112a).

[12] Cf. Avicenna, *Metaph.*, tr. 8, c. 6 (l. c., f. 100a): Veritas enim uniuscuiusque rei est proprietas sui esse quod stabilitum est ei.
Item: Philippus Cancellarius, *Summa de bono* (f. 7a). Cf. Alexander Hal., *Summa theol.*, I, n. 89 V (142a).

[13] Cf. Philippus Cancellarius, *Summa de bono* (f. 6c): Item, alia extrahitur ab Aristotele et aliis philosophis: Bonum est habens indivisionem actus a potentia simpliciter vel quodam modo. — Cf. Alexander Hal., *Summa theol.*, I, n. 88 R (140a); Bonaventura, *Brevil.* I, c. 6 (V 215a).

dicendum, quod Glossa illa intelligitur de perfectione in credendo, quae est ex parte cognitive, sicut mendacium imperfectos facit credentes; et ideo sicut fides a caritate, ita veritas a bonitate distinguitur. Vel dicendum, quod veritas non accipitur secundum propriam rationem, sed communiter ut supra in diffinitione Anselmi[14]; et tunc intelligendum, quod veritas quidem perficit, sed non sub ratione veritatis, immo bonitatis.

[2] Ad id, quod obicitur, quod habent eandem rationem, dicendum, quod secundum aliam proprietatem dicitur verum lux, secundum aliam bonum lucis est. Una proprietas [est]: „manifestare se et alia", secundum quod dicit Ambrosius[15] et Basilius[16] et Augustinus[17] et accipitur de Ephes. (V, 13): *Quae arguuntur, a lumine manifestantur;* et secundum hanc proprietatem veritas dicitur lux. Alia proprietas lucis est *movere*, quod patet, quia corpora habentia lucem essentialiter se ipsis moventur, corpora habentia [lucem] per participationem, ut aer, sunt aliunde mobilia; et secundum hanc proprietatem bonitas dicitur lux, quoniam movet affectum. Potest etiam fieri vis in hoc, quod dicit intelligibilis; nam veritas est intelligibilis ab intellectu speculativo, bonitas autem a practico.

[3—4] Ad id, quod obicitur, quod verum respicit causam formalem similiter et bonum et uterque continet et conservat, dicendum, quod duplex est causa formalis scilicet exemplaris: quae est extra, et quae est intra rem, ipsam perficiens. Verum ergo reducitur ad rationem causae formalis exemplaris, bonum autem ad rationem formalis intra. Et sic patet, quomodo differtur similiter in conservando, quia verum conservat tamquam continens extra, bonum autem tamquam continens intra; [cf.] XVI Sapientiae (26); *Eos, qui crediderunt in te, conservas.*

[1] Ad id, quod post quaeritur de bono et pulcro, patet responsio, quia pulcrum respicit communiter omnem causam, sed proprie verum formalem, bonum autem finalem.

[2] Ad id, quod obicitur, quod pulcritudo est solum in corporibus, respondetur dupliciter:

Primo modo, quod est pulcritudo ad exterius et est pulcritudo ad interius.

---

23 conservat] *add. delet.* q
29 pulcritudo] pulchrum BS
31 pulcritudo] pulchrum BS

---

[14] V. infra, pg. 93 cum nota 6. — Anselmus, *Dialogus de veritate,* c. 11 (PL 158, 480 A): Possumus igitur, nisi fallor, diffinire, quia veritas est rectitudo sola mente perceptibilis.

[15] Ambrosius, *Commentaria in epistolam ad Ephesios,* c. 5, 12 (PL 17, 396 D).

[16] Basilius, *locus nondum repertus.*

[17] Augustinus, *De vera religione,* c. 36 (PL 34, 151): intelligit eam esse veritatem, quae ostendit id, quod est. Cf. Philippus Cancellarius, *Summa de bono* (f. 7a): Hylarius ita diffinit: verum est declarativum aut manifestativum esse. — Item: Alexander Hal., *Summa theol.,* I, n. 88, ad 5 (141a); Albertus Magnus, *I Sent.,* d. 46, a. 11; d. 8, a. 1; *Summa theol.* I, tr. 6, q. 25, m. 2 (tom. 31, 207—209).

Prima est in corporalibus; et hanc diffinit Augustinus[18]. Secunda in omnibus; et haec ad omnia se extendit; hanc quidem non diffinit.

Aliter dici potest, quod est congruentia partium, est congruentia rationum, est congruentia ordinis. Prima est pulcritudo in corporalibus; secunda in substantiis spiritualibus creatis, non secundum partes quantitativas, sed essentiales, quae sunt materia et forma, ‚*quod est*' et ‚*quo est*', haec autem non est in Deo. Sed in ipso est summa congruentia ordinis [et] summa congruentia rationum, ideo et summa pulcritudo. Augustinus[19] ergo diffinit pulcritudinem secundum quod est in corporalibus, quia nobis manifestior est, ut per hoc veniamus in cognitionem summae pulcritudinis; et hoc redit in idem, quod prius dictum est ‚*interius*' et ‚*exterius*'.

[Quaestio 2: De distinctione et cognitione boni.][20] f. 51vb

Quaestio est, penes quid dignoscatur bonum.

[1] Quod secundum haec tria, scilicet modum, speciem et ordinem, videtur, quia Augustinus, *De natura boni*[21]: „Quantum ad haec moderata, spetiosa et ordinata sunt, tantum bona sunt." Sed penes [modum] moderata dicuntur, penes speciem speciosa, penes ordinem ordinata; ergo etc.

[2] Item: *LXXXIII*, Augustinus[22]: „Ubi est aliqua species, necessario est aliquis modus, et modus aliquid boni est; summum ergo malum nullum modum habet: caret enim omni bono." Et cum careat modo et specie, caret et ordine, quoniam ordo ponit speciem et modum. Ergo, cum summum malum dignoscatur per privationem horum trium, ergo summum bonum dignoscitur penes haec tria, et similiter bonum creatum; ergo etc.

Quaeritur ergo, penes quod horum principaliter dignoscatur ratio boni.

[1] Quod penes ordinem, videtur, quia bonum principaliter respicit causam finalem. Sed ordo est huiusmodi, quoniam principaliter attenditur quantum ad finem; ergo etc.

Minor patet Augustinus, per *De Genesi ad Litteram*[23] tractans illud verbum Sapientiae, *XI* [21]: *Omnia in numero, pondere et mensura disposuisti:* „Secundum id, quod mensura omni rei modum praefigit, numerus omni

2 non] *add.* aliter BS
7 ipso] *add.* Deo BS
15 natura] *add.* summi
5 essentiales] essentiates
7 ordinis] *add.* et BS
28 De Genesi] super Genesim

[18] V. supra, pg. 65 cum nota 9. — *De civitate Dei*, XXII, c. 19, 2 (PL 41, 781): Omnis enim corporis pulcritudo est partium congruentia cum quadam coloris suavitate.

[19] Augustinus, *De civitate Dei*, XXII, c. 19, 2 (PL 41, 781): Omnis enim corporis pulcritudo est partium congruentia cum quadam coloris suavitate.

[20] Cf. Alexander Hal., *Summa theol.*, I, n. 115 (180sqq.): An secundum haec [sc. modum, speciem, ordinem] determinetur bonum in Creatore et creatura.

[21] Augustinus, *De natura boni contra Manichaeos*, c. 3 (PL 42, 553): Omnia enim quanto magis moderata, speciosa, ordinata sunt, tanto magis utique bona sunt.

[22] Idem, *De divers. quaest. LXXXIII*, q. 6 (PL 40, 13).

[23] Idem, *De Genesi ad Litteram*, IV, c. 3, n. 7 (PL 34, 299).

rei speciem praebet, et pondus omnem rem ad quietem et stabilitatem trahit, ille primitus et veraciter et singulariter ista est, quia terminat omnia et format omnia et ordinat omnia." Sic ergo, cum ordo idem sit quod pondus, et hoc respiciat finem, patet etc.

[2] Quod autem penes speciem, videtur: Augustinus, *LXXXIII*[24]: „Totum malum de speciei privatione repertum est", ergo malum maxime attenditur secundum oppositionem ad speciem. Cum igitur malo sit oppositum bonum, bonum maxime dignoscitur penes speciem.

[3.] Item: Quod penes modum videtur, quia virtus attenditur maxime circa medium, ergo et bonum. Sed medium inter superfluum et diminutum dicit modum; ergo bonum maxime dignoscitur penes modum.

[4.] Sed quod penes nullum horum videtur, quia Augustinus, *De natura boni*[25], dicit, quod contingit, ut dicatur *mala species, malus ordo, malus modus.* Contingit ergo ista cadere in malum, sed non contra bonum cadere in malum; ergo bonum non dignoscitur penes haec, cum sint indifferentia ad bonum et malum.

Respondeo: Dicendum, quod sicut dicit Dionysius[26]: „Bonum est, ex (quo) . . . omnia subsistunt . . ., et in quo . . ., et ad quod . . .", et ideo bonum increatum dicit rationem efficientis, formalis et finalis causae; sed tamen principaliter finalis. Et quia modus respicit sive notificat efficientem, species formalem, ordo finalem causam, ideo bonum increatum per haec tria dignoscitur, sed maxime penes ordinem.

Similiter dicendum ex parte boni creati, quod tripliciter comparatur ad bonum increatum secundum triplex genus causae; et illae notificantur per modum, speciem et ordinem; nam modus est in creatura, inquantum comparatur ad summum bonum ut efficiens, species forma nomine, ordo ut ad finem. Et ideo penes haec tria dignoscitur, quia vere bonum creatum principaliter dicit comparationem ad finem. Et ordo etiam praesupponit modum et speciem. Ideo, etsi dignoscatur penes tria, tamen principaliter penes ordinem.

Quod obicitur, quod dignoscatur penes speciem, dicendum, quod species dupliciter potest accipi: uno modo forma sive comparatio rei ad suam formam, et hoc modo per speciem dignoscitur bonum, sed non totaliter nec principaliter; alio modo species dicitur pulcritudo et sic, cum pulcritudo comprehendat unitatem, veritatem et bonitatem. Sed species illo modo; et ita complectitur modus et ordo; et sic accipit Augustinus, cum dicit[27], quod „totum malum de speciei privatione repertum est".

---

9 virtus] videtur; *cf.* Alex. Hal., *Summa theol., I, n. 115 contra 3 (181a): virtus determinatur penes superfluum etc.* 24 illae] illi

---

[24] Idem, De divers. quaest. LXXXIII, q. 6 (PL 40, 13).
[25] *De natura boni contra Manichaeos,* c. 23 (PL 42, 558).
[26] Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus,* c. 4 § 4 (PG 3, 699; PL 122, 1131 A; Dionysiaca I 168).
[27] Augustinus, *De divers. quaest. LXXXIII,* q. 6 (PL 40, 13).

[Quaestio 3: De prioritate veri aut boni.]

Quaeritur, quod prius: utrum verum aut bonum.

[1] Quod verum videtur, quia Philosophus[28] [dicit]: „Bonum cum actu", verum sine actu: prius est absolutum quam comparatum.

[2] Item: Verum obiectum cognitione, bonum notione; sed cognitio prior; ergo etc.

Contra: [1] Quod verum sit posterius et bonum prius in comparatione ad causam, quia finis est causa causarum. Ergo finis prior omni alia causa. Sed bonum dicitur in comparatione ad finem; ergo etc.

[2] Item: Ad virtutem: bonum diffusivum[29], sed verum manifestativum sui[30] inquantum obiectum. Manifestatio est diffusio quaedam; ergo etc.

[3] Item: Bonum [est] honestum, conferens et delectabile. Sed verum inquantum obiectum est delectabile; illud virtuti ergo induit rationem boni; ergo prius bonum quam verum.

[4] Item: [Bonum] est diffusivum esse, ergo bonum praecedit esse. Sed verum sequitur esse; ergo sequitur bonum.

Respondeo: Verum considerant in eodem cum bono; praecedit ipsum in se et in comparatione ad causam et in comparatione ad potentias, quas movent: In se, quia hoc absolutum, illud respectivum; ad causam: verum ad formam, bonum ad finem ut in ratione terminantis; et licet finis inquantum movens sit primus, tamen posterior in terminando; ideo et bonum posterius ad virtutem. Similiter, quia prius est aliquid cognosci quam diligi, verum excitat cognitionem, bonum dilectionem.

[1] Quod obicit de fine, patet.

[2] [Ad id] quod dicit de diffusione, dicendum, quod est diffusio per modum lucis et per modum caloris; prima vero, secunda bono.

[3] [Ad id,] quod obicit de delectu, dicendum, quod illa delectatio est consensus ad apprehensionem modi sub ratione veri et sic post illud.

[Quaestio 4: Utrum in summo bono sua bonitas sit sua essentia.][31] f. 52ra

Utrum in summo bono sua bonitas sit sua essentia.

Quod sic, patet, cum summe sit simplex.

Sed contra: Damascenus[32]: „Si bonum, si iustum dixeris de Deo, non

---

10 sed] *add. delet.* bonum *et superfluit* sed 21 bonum] *duplic.*

---

[28] Cf. Aristoteles, *Ethic. Eudem.*, VII, c. 2 (Didot II, 222, 39): quia bonum iudicatur, quod in actu est. — Alex. Hal., *Summa theol.*, I, n. 102 R (161b) *citat sine fontis indicatione:* bonum vero dicit ens cum actu.

[29] Dionysius Areopagita, *De caelesti hierarchia*, c. 4, § 1; De divinis nominibus, c. 4, § 1 (PG 3, 178 et 694; PL 122, 1046 et 1128sq.; Dionysiaca II, 799 sqq. et I, 145).

[30] V. supra, nota 17.

[31] Cf. Alexander Hal., *Summa theol.*, I, n. 110, III contra 2 et ad 2 (172).

[32] Joannes Damascenus, *De fide orthodoxa*, I, c. 9 (PG 94, 838 B): Jam vero bonum et iustum . . . naturam quidem comitantur; caeterum essentiam non declarant.

naturam, sed id, quod est circa naturam, dices." Ergo bonum non dicit ipsam divinam essentiam; ergo bonitas non est essentia in Deo.

Respondeo: Dicendum, quod Damascenus [dicit][32], videlicet, quod hoc solum nomen ‚*qui est*', dictum de Deo, significat pure divinam essentiam nihil connotando. ‚*Bonum*' autem et ‚*iustum*' et consimilia, quamvis divinam significet essentiam, tamen aliquid connotat, quod est illius nominis complementum, sicut bonum rationem diffusionis. Bonum ergo dicit divinam essentiam connotando aliquid circa ipsam.

Ideo dicit Damascenus[32]: „non dices naturam", supple: *pure*, sed aliquid connotatur. Nec propter hoc sequitur, quod bonitas non sit essentia, quamvis in significando aliud connotet; fac igitur vim in verbo dices.

[Quaestio 5: Utrum bonum summum sit essentialiter in omni bono.]

Utrum bonum summum sit essentialiter in omni bono.

Quod sic videtur: Primum est essentialiter, potentialiter, praesentialiter in omni bono. Sed ipsum est summum bonum; ergo etc.

Contra: [1] Dupliciter dicitur aliquid essentialiter esse in alio: aut quia est pars essentiae eius, aut quia dat ei suam totam essentiam, sicut Pater Filio. Sed summum bonum nec est pars boni creati, nec dat totam essentiam; ergo etc.

[2] Item: Summum bonum comparatur ad bona creata in ratione efficientis et finis et formae exemplaris. Sed hae causae sunt essentialiter extra rem; ergo etc.

Respondeo: Dicendum, quod dupliciter dicitur aliquid esse in alio essentialiter: Aut quia essentia non distinguitur ab essentia alterius, sed est sicut pars, vel dans illi totam essentiam suam; sic Deus est essentialiter in hiis rebus bonis. Alio modo dicitur essentialiter esse in alio, quia eius essentia illius praesens, sed tamen distincta ab illo; sic summum bonum est in omnibus bonis essentialiter, quia sua essentia est praesens omni bono, „continens et conservans et custodiens illud", sicut dicit Dionysius[33].

Primo modo procedunt primae rationes, secundo modo secundae.

[Quaestio 6: Utrum summe bonum habeat malum oppositum.][34]

Utrum summe bonum habeat malum oppositum.

Quod non: Augustinus, *De civitate Dei*[35], dicit, quod summe malum non est alio oppositum.

9 dicit] *corr. e* dicet

[33] Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4, § 4 (PG 3, 699 B; PL 122, 1131 A; Dionysiaca I, 168).

[34] Cf. Alexander Hal., *Summa theol.*, I, n. 123 (193): An increato bono opponatur malum. — Bonaventura, *II Sent.*, d. 35, a. 1, q. 3 (II, 826 sqq.): Utrum peccatum ex eo, quod corrumpit bonum, contrarietur bono increato. — Cf. etiam: Assisi, Bibl. Com. 138, ubi (ff. 47a—48b) verbotenus occurrunt nn. 123—130 Summae I Alexandri Hal.

[35] Cf. Augustinus, *De civitate Dei*, XII, c. 3 (PL 41, 351); *De duabus animabus contra Manich.*, c. 8, n. 10 (PL 42, 101); *Enchiridion*, c. 12 (PL 40, 237); *De moribus Manichaeorum*, II, c. 3, n. 5 (PL 32, 1346 sq.).

Quod sic: Augustinus, *LXXXIII*[36]: „Quod ad peccatum et mortem pertinet, sine dubio vergit ad non-esse." Hoc, unde oportet sic, non est ab eo, quod summe est, nec ab eo, quod aliquo modo est. Non est ergo a Deo nec ab opere Dei; ergo aliquod malum est ponere originem etc. — Require in secundo *Sententiarum*[37].

Respondeo: Aliquid dicitur contrarium, quia nocet ipsi rei in se, vel quia nocet in suo effectu. Primo modo nihil est summo bono contrarium. Secundo modo aliquid est contrarium.

Remigius[38] notat, quod summum malum dicitur dupliciter: aut quia nihil est eo peius, et sic summum; aut quia nihil potest esse, et sic non reperitur.

[Quaestio 7: Utrum summum bonum addat aliquid supra bonum simpliciter.][39]

Utrum summum bonum addat aliquid supra bonum simpliciter.

[1] Quod sic videtur, quia quaecumque sic se habent, quod unum praedicitur de altero, et unum non addit supra alterum, ipsa sunt convertibilia. Si ergo summum bonum non addit supra bonum, quicquid est bonum, est summum bonum; sed hoc falsum etc.

Si dicas, quod non addit secundum rem, [sed] secundum rationem, aut illi rationi aliquid responsio est aut nihil. Si aliquid, ergo aliquid secundum rem addit; si nihil, ergo cassus est intellectus; sed hoc falsum; ergo etc.

[2] Item: Summum bonum secundum rem est in infinitum maius quam aliquod bonum creatum et plus habens de bonitate. Ergo si bonum creatum, quod est hoc, addit supra bonum simpliciter, ergo et summum bonum.

Contra: [1] Quod addit supra aliquid, est minus simplex quam illud. Sed summum bonum non est minus simplex bono simpliciter; ergo non addit supra illud. Quod non sit minus, patet, quia summe est simplex.

[2] Item: Si addit, aut bonum aut non-bonum. Si bonum, ergo constat ex bono et bono, quod nihil est, quia totum esset compositum. Si non-bonum, ergo summum bonum non esset summum bonum.

---

1 pertinet,] *add. delet.* hoc

---

36 Idem, *De divers. quaest. LXXXIII*, q. 66 (PL 40, 60 sqq.): ad sensum. — Cf. Idem, *Contra epistolam Manichaei, quam vocant Fundamenti*, c. 40, n. 46 (PL 42, 205): Omne autem, quod ad interitum tendit, ad non-esse tendit; *De moribus Manichaeor.*, II, c. 6, n. 8 (PL 32, 1348) ad sensum: corruptio tendit ad non-esse; *Ibidem*, II, c. 2, n. 3 (PL 32, 1346): Idipsum ergo malum est . . . deficere ab essentia et ad id tendere, ut non sit.

37 Cf. Bonaventura, *II Sent.*, d. 34, a. 1, q. 1 (II, 802 sqq.): Utrum malum sit a bono ut ab origine; d. 37, a. 2, q. 1 (II, 869 sq.): Utrum actio iniusta, secundum quod iniusta, sit a Deo.

38 Remigius, *locus nondum repertus.* — Cf. Alexander Hal., *Glossa in I Sent.*, d. III, n. 53, I (I, 68): Reperitur autem ab Augustino summe malum dupliciter: vel quo nihil est peius, et sic diabolus summe malum; vel universaliter malum, nihil habens de bono, et sic nihil. — Cf. Augustinus, *De moribus Manichaeorum*, II, c. 2, n. 3 (PL 32, 1346).

39 Cf. Alexander Hal., *Summa theol.*, I, n. 109 (170 sq.): An summum bonum dicat additionem ad bonum.

[3] Item: Si aliquid adderet supra bonum secundum intellectum, ergo bonum posset intelligi non intellecto summo bono. Sed dicit Boetius[40], quod non intellecto summo bono est intelligere aliquid rotundum, non tamen est intelligere aliquid bonum; ergo summum non addit aliquid nec secundum rem nec rationem.

[4] Item: Cum possit intelligi [bonum] non intellecto summo ente, propter quid non potest intelligi bonum sine summo [bono].

Respondeo: Dicendum, quod omnis determinatio aliquid addit. Sed addere est tripliciter: aut secundum vocem tantum, aut secundum rationem tantum, aut secundum rationem et rem; secundum quod triplex est determinabile: Cum enim determinatur aequivoce, ut cum dicitur *canis latrabilis,* illa determinatio addit secundum vocem, secundum rationem autem non addit, sed distinguit. Cum autem determinatur analogum, si sit determinatio dicens diminutionem, addit secundum rationem, sicut *ens in potentia* supra ens. Si autem sit determinatio dicens summam completionem, quae confert completionem perfectam, consistit in simplicitate summa, non addit secundum rem, sed solum secundum rationem. Et sic addit *summum bonum* supra bonum et *primum ens* supra ens. Cum vero determinatur unicum, ut cum dicitur *animal rationale*, non solum est additio secundum rationem, sed etiam secundum rem. Sic igitur patet, quod quamvis summum bonum addat secundum rationem, non tamen est minus simplex, cum nihil secundum rem [addat] — sicut patet, quod persona addit ultra essentiam proprietatem, nec tamen minus simplex [est].

[1] Si obicias, quod nihil secundum rem respondet etc., dicendum, quod illi determinationi aliquid respondet in re, sed tamen non est aliud a determinato.

[2] [Ad id,] quod obicit, [quod summum bonum] plus habet de bonitate, dicendum: non sequitur, quia est illi per simplicitatem, non per compositionem.

Sed ad hoc obicitur, quod minus simplex, quia de paucioribus.

Responsio: Est simplicitas absoluta et respective, et haec dupliciter, scilicet in causando et in praedicando etc.

f. 52rb [Quaestio 8: Utrum sit bonitas in creatura.]

Utrum sit bonitas in creatura.

Quod sic patet: Cuius causa bona est et in se et in causando, ipsum quoque bonum est[41]; haec est maxima. Sed causa creaturae bona est; ergo creatura bona.

13 si] *dupliciter* 20 est] *add. delet.* maius

[40] Cf. Boetius, *Quomodo substantiae in eo quod sint, bonae sint* (PL 64, 1312): ad sensum. — Guillelmus Altissiodorensis, *Summa aurea,* II, tr. 2, q. 10 (f. 139b): Boetius etiam dicit in libro de trinitate, quod intellige paulisper gratia disputandi primam bonitatem non esse creaturis existentibus aliquid erit album aliquid erit rotundum: sed nihil erit bonum.

[41] Cf. Boetius, *II De differentiis topicis* (PL 64, 1190 A): Cuius effectio bona est, ipsum quoque bonum est, et e converso. — Petrus Hispanus, *Summulae logicales* tr. V, 24 (Romae, 1947, 51): Cuius causa efficiens est bona, ipsum est bonum. — Cf. Aristoteles, *III Topic.,* c. 1, 2 (Didot I, 197 sq.).

Ad oppositum: [1] Sicut dicit Boetius[42], quod bonum attenditur secundum similitudinem ad ipsum primum. Sed Deo nihil est simile nisi ipsum; ergo nihil est bonum nisi Deus.

Probatio minoris: Augustinus, *LXXXIII*[43]: „Ipsa similitudo ex nulla parte potest esse dissimilis.“ Sed omnis creatura ex aliqua parte potest esse dissimilis, ergo nullam similitudinem creatam ponere ipsius Dei; ergo nec bonitatem creatam.

[2] Item: Similitudo est rerum differentium eadem qualitas. Sed creator et creatura nullam habent qualitatem communem, cum summe distent. Ergo nec habent similitudinem; ergo etc.

Respondeo: Concedendum, quod creatura habeat bonitatem.

[1] Ad id, quod obicit, quod non est similitudo, dicendum, quod est similitudo in identitate essentiae cum distinctione proprietatum[44]. Est secunda similitudo in qualitate generali vel speciali manente diversitate substantiarum. Est tertia similitudo in proportionalitate alicuius proprietatis, non eiusdem unitate speciei vel generis, sed analogiae. Est iterum quarta similitudo in figura et dispositione partium, non tamen manente commune unitate, sicut est inter hominem pictum et hominem.

Istae similitudines se habent secundum ordinem, et prima est potissima, quae est in identitate essentiae; et hac similitudine similis est Patri Filius vel Spiritus Sanctus. Secunda similitudo est creaturae ad creaturam et deficit a prima. Tertia similitudo est Dei ad creaturam et e converso. Quarta similitudo est minima, quia est sine veritate substantiae. Prima est identitas simpliciter. Secunda univocationis. Tertia analogiae. Quarta aequivocationis.

Tertio modo assimilatur creatura creatori. Quod ergo dicit Augustinus[45], quod similitudo non possit esse dissimilis, intelligit primo modo.

[2] Similiter sequens ratio ostendit secundo modo.

[Quaestio 9: Utrum omnis creatura bona.]

Utrum omnis creatura bona[46].

Quod sic: Boetius, *De trinitate*[47]: „Bonum est, quod est a bono et ad bonum.“ Sed omnis creatura est huiusmodi; ergo etc.

---

9 creatura] creator 25 creatori] creatura

---

[42] Boetius, *Quomodo substantiae in eo quod sint, bonae sint* (PL 64, 1312): ad sensum.

[43] Augustinus, *De divers. quaest. LXXXIII*, qu. 23 (PL 40, 16).

[44] Ad ‚quadruplicem similitudinem‘ v.: Bonaventura, *II Sent.*, d. 16, a. 1, q. 1 R (II, 394b).

[45] Cf. supra, pg. 14, nota 43.

[46] Cf. Alexander Hal., *Summa theol.*, I, n. 116 (I, 182 sq.): Si unumquodque in quantum est bonum est.

[47] Boetius, non: *De trinitate*, sed: *Quomodo substantiae in eo quod sint, bonae sint* (PL 64, 1311 sq.): ad sensum.

Minor patet Dionysius[48]: „Bonum est, ex quo omnia subsistunt et ad quod omnia convertuntur."

Sed obicitur de materia, quae est creata, non tamen bona. Bonum enim attenditur secundum modum, speciem et ordinem[49]; Augustinus enim, *De natura boni*[50]: „Ubi haec magna sunt, magnum bonum est, ubi nulla, nullum." Sed in materia non sunt haec; ergo etc.

Augustinus, in *Confessionibus*[51]: „Yle non per aliquam speciem sentiri, sed per omnis speciei privationem cogitari vix potest."

Item quaeritur de poena, quae est corruptio naturalium, utrum sit bona.

Et quod sic videtur, quia omnis poena iusta. Sed omne iustum bonum est[52]; ergo poena illa bona est.

Contra: [1] Omne bonum substantificatur in aliquo ente. Sed illa corruptio naturalium est pura privatio; similiter et peccatum, quod privat in hac; ergo corruptione non est manifestatio bonitatis sive iustitiae.

[2] Item: Illa corruptio comparatur ad potentiam; comparatur ad eum, qui punitur; comparatur etiam ad culpam, propter quam punitur. Quaeritur, ratione cuius horum habeat intentionem bonitatis sive iustitiae. Constat, quod non in comparatione ad eum, qui punitur, quia simpliciter illi nocet: et ideo per comparationem ad illum est malum. In comparatione ad culpam non est bonum, quia poena est defectus involuntarius, culpa est defectus voluntarius. Et iterum, defectus habet intentionem non-entis, ergo ex hac parte non participat rationem boni. Si ergo participat, hoc est in comparatione ad Deum, aut ergo quia Deus immediate agit hanc poenam, aut mediate, non immediate. Unde Augustinus, *LXXXIII*[53] [dicit]: „Omne, quod deficit, ab eo, quod est esse, deficit et tendit ad non-esse." Ille autem, ad quem non-esse non pertinet, non est causa deficiendi; ergo ista poena, cum sit defectus, non est a Deo immediate nec mediate. Illud constat scilicet, per aliam creaturam talis enim est poena gehennae; ergo etc.

3. Item: Si poena dicitur iusta, quia a iusto, ergo omnia creatura debet dici iusta, quia a iusto.

Respondeo: Dicendum, quod sicut dicit Apostolus *ad Thym.*[54]: *Omnis creatura Dei bona est*, et quantum se extendit ratio entis, tantum et ratio boni, et quantum se extendit ratio boni, tantum ratio speciei et ordinis. Et quia

33 ratio] *add. delet.* speciei

[48] Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4, § 4 (PG 3, 699 B; PL 122, 1131 A; Dionysiaca I 168).

[49] Cf. Alexander Hal., *Summa theol.*, I, nn. 111—115 (173 sqq.). De modo, specie et ordine, quibus determinatur bonum in creaturis.

[50] Augustinus, *De natura boni*, c. 3 (PL 42, 553).

[51] Idem, non in *Confessionibus*, sed: *De natura boni*, c. 18 (PL 42, 556).

[52] Idem, *Enchiridion*, c. 96 (PL 40, 276): et profecto bonum est omne, quod iustum est.

[53] Augustinus, *De divers. quaest. LXXXIII*, q. 21 (PL 40, 16).

[54] *I Tim* IV, 4.

materia, quantum est de se, est ens secundum quid, ideo bona secundum quid et modum et speciem habent secundum quid.

Si quaeras, quid habeat pro specie secundum se considerata, dicendum, quod formarum capacitas est ei pro specie. Unde Augustinus, *De natura boni*[55]: „Habet materia capacitatem formarum suarum"; nam si capere in potentia ab artifice formam non posset, nec materias esse dicere; ergo secundum se considerata habet capacitatem, quae antecedit omnem formam. Unde Augustinus, *De vera religione*[56] [dicit]: „Illud, quod in comparatione perfectiorum informe dicitur, si habet aliquid formae, quamvis exiguum, nondum nihil est: nonnullum enim bonum est capacitas formae, et ideo . . . qui praestitit formam, fecit et posse formari."

Quod ergo dicit Augustinus[57], quod per omnimodam speciei privationem etc., dicendum, quod loquitur de specie, secundum quod species dicitur forma advertens ab extrinseco et dans esse completum.

[1] Ad id, quod quaeritur de poena, dicendum, quod homo factus rectus, ut scilicet ratio dominaretur irascibili et concupiscibili; et dum manet in hac rectitudine, est facilis ad bonum et difficilis ad malum et per hoc habilis ad gratiam et gloriam. Sed cum peccat, subicitur ratio concupiscibili et irascibili, et illae trahunt eam, et ex hoc fit habilis ad malum et difficilis ad bonum. Et huiusmodi habilitatio ad malum et difficultas ad bonum corrumpit facilitatem ad bonum, idem habilitatem potentiae. Dico igitur, quod haec poena fundatur super ens, quia illa habilitatio et difficultas aliquid est.

[2] Quod quaerit, ex qua comparatione dicitur bonum, dico, quod in comparatione ad agentem et ad culpam, quia decet agentem punire culpam. Et ex hac consideratione dicitur iusta, quia, inquantum iustus, punit.

[3] Quod obicit, corporea [poena] non est a Deo, dicendum, quod non secundum se, sed ratione subtracti, nec in quantum corporea, sed in quantum poena.

[Quaestio 10: Qua ratione bonitas omni creaturae inest.][58] f. 52va

Quaeritur, quae sit ratio, quare bonitas inest omni creaturae.

[1] Si quia creator bonus, ideo creaturae bonae: ergo, cum sit iustus, omnia debent iusta [esse].

[2] Si dicas, sicut dicit Boetius, *De Hepdomadibus*[59]: „Quia bonum generale, iustum speciale, species autem non descendit in omnia" — Contra: *Universae viae Domini misericordia et veritas*[60]. Ergo iustitia generaliter est in omni via Domini.

---

[55] Augustinus, *De natura boni*, c. 18 (PL 42, 556).
[56] Idem, *De vera religione*, c. 18, nn. 35—36 (PL 34, 137).
[57] Cf. supra, pg. 74, cum nota 51.
[58] Cf. Alexander Hal., *Summa theol.*, I, n. 110 (171 sqq.): De fluxu aliorum bonorum a summo bono.
[59] Boetius, *Quomodo substantiae in eo quod sint, bonae sint* (PL 64, 1314 C).
[60] Psalmus 24, 10.

[3] Item: Si dicas, ut dicit Boetius[61], quod bonum respicit naturam, sed iustum agere, sed convenimus in natura, differimus in agere — obicitur, quia nulla creatura est sua bonitas. Ergo bonum non dicit naturam sicut nec iustum.

Item: Damascenus[62]: „Si bonum et iustum dixeris [de] Deo, non naturam sed id, quod est circa naturam, dices“: ergo in hoc non differtur.

[4] Si dicas, quod bonum est ratio producendi et ideo communicatur, sed potentia et sapientia sunt rationes producendi creaturas: ergo deberet sapientia reperiri in omnibus creatis.

[5] Si dicas, quod non est causa immediata, obicitur de voluntate, quae est immediata causa, quia respondit: secundum hoc omnia debent esse voluntaria.

[6] Item: Si dicas, quod creaturae sunt bonae, quia ad bonum, sicut probat Boetius, *De trinitate*[63]: „Tenet sanctum genus doctorum omne, quod est, ad bonum tendere; omne autem tendit ad simile. Quae igitur ad bonum tendunt, bona sunt.“

Sed contra: Si haec ratio bona est, ergo, cum omnes tendant ad beatitudinem, omnes sunt beati, quod falsum est.

Respondeo: Dicendum, quod causa communicat suo causato intentionem bonitatis. Et ratio huius est, quia bonum sub ratione boni habet primam et immediatem rationem efficiendi, habet etiam primam et immediatam rationem finiendi. Et hoc patet, quia cum Deus operetur per potentiam, sapientiam et voluntatem, voluntas est immediata regula productionis effectus; nam etsi posset et sciret, si tamen nollet, numquam produceret. Voluntas autem non producit, nisi mota sub intentione boni. Et bonum movet voluntatem, quia, producens per voluntatem, intendit bonum. Et iterum: quia bonum diffusivum sui[64], in quantum bonum, cum voluntas vult producere, habet intentionem boni, habet etiam primam rationem finiendi, quia etsi tendimus in Deum verum et unum, tamen sub ratione boni. Et inde est, quod omnia bona, et quia a bono et quia ad bonum. Non autem omnia sapientia, quia a sapiente vel ad sapientem.

[1] Quod obicit contra rationem boni de similitudine, dicendum, quod non est simile de beatitudine et de bono, quia creatura secundum se totam tendit ad bonum, sed secundum aliquid sui ad beatitudinem. Vel dicendum, quod beatitudo dicit statum omnium bonorum. Sed bonum dicitur communiter et intentio et circa terminum; unde, sicut non valet ‚hoc tendit ad summum bonum, ergo est summum bonum‘, sic non valet ‚hoc tendit ad beatitudinem, ergo est beatum‘.

2 quia] *dupliciter*
12 est,] *add. delet.* a bono
22 tamen] add. delet. nl
27 Et] *add. delet.* quia
28 omnia] *add. delet.* natura vel

[61] Boetius, cf. supra, nota 59.

[62] Joannes Damascenus, *De fide orthodoxa*, I, c. 9 (PG 94, 838).

[63] Boetius, non: *De trinitate*, sed: *Quomodo substantiae in eo quod sint, bonae sint* (PL 64, 1311/1312).

[64] Cf. Dionysius Areopagita, *De caelesti hierarchia*, c. 4, § 1; *De divin. nominibus*, c. 4, § 1 (PG 3, 178 et 694; PL 122, 1046 et 1128 sq.; Dionysiaca II, 799 sqq. et I, 145 sqq.).

Bonum autem dicitur circa terminum. Unde non est simile, quia beatitudo nominat solum terminum, bonum autem et terminum et quod circa terminum.

[2] Quod dicit Boetius[65], quod bonum generale, iustum non, dicendum, quod iustum [dupliciter dicitur]: Id quod condecentia bonitatis et sic idem, quod bonum et commune; alio modo idem, quod exigentia meritorum, et hoc non est ratio producendi, immo sequitur producta.

[3] Quod dicit Boetius[65], quod bonum nominat naturam, dicendum, quod non vult dicere, quod dicat essentiam absolute, sed bonum dicit proprietatem concernentem ipsam naturam, iustum notat actum.

[Quaestio 11: Utrum creatura sit bona substantialiter vel participative.][66]

Quaestio est, utrum creatura sit bona substantialiter vel participative.

[1] Quod substantialiter, non participative, videtur: Boetius, *De Hepdomadibus*[67], arguit: „Quod participative album est, potest non esse album"; ergo quod participatione bonum est, potest non esse bonum. Sed creatura non potest esse non bona; ergo etc.

[2] Item: Hoc idem probatur per Augustinum, *LXXXIII*[68]: „Quae participatione similia sunt, recipiunt ergo dissimilitudinem." Ergo quod participatione bonum, potest non esse bonum; ergo etc.

[3] Item: *‚Participare‘* est *‚partem capere‘*; si ergo haec creatura est participatione bona, ergo partem capit bonitatis essentialis. Sed illa bonitas non habet partem et partem; ergo etc. — Quod ergo creatura bona essentialiter, sed non participative.

[4] Item: De bonitate creata arguitur, quia si non est bona se ipsa, tunc erit abire in infinitum. Sed quod se ipso est bonum, essentialiter est bonum; ergo bonitas creata est bona essentialiter.

Contra: [1] Bonum creatum dicitur, quia simile bono increato[69]. Sed quod substantialiter est simile, non recipit dissimilitudinem; ergo si bonum creatum esset consubstantialiter simile sive bonum, non reciperet dissimilitudinem neque malitiam, quod manifeste falsum est.

[2] Item: Hoc creatum aut habet in se totam bonitatem aut partem. Non totam, quia tunc esset Deus. Si partem, ergo participat bonitatem; ergo bonitas creata et quodlibet creatum est bonum participative.

Respondeo: Dicendum, quod aliquid participare aliud, hoc tripliciter: Primo, quando aliquid praedicatur de, recipit alicuius rei praedicationem, quae

7 bonum] Boetius
28 simile] *add. delet.* q
21 bona] *add. delet.* non

[65] Boetius, *Quomodo substantiae in eo quod sint, bonae sint* (PL 64, 1314 C).
[66] Cf. Alexander Hal., *Summa theol.*, I, n. 117 (183 sqq.): Si unumquodque bonum creatum sit bonum per essentiam vel per participationem.
[67] Boetius, *Quomodo substantiae in eo quod sint, bonae sint* (PL 64, 1312 A).
[68] Augustinus, *De divers. quaest. LXXXIII*, q. 23 (PL 40, 16).
[69] Cf. supra, nota 67.

non est de substantia et sine qua potest esse et bonum esse in comparatione ad omne genus causae; et sic homo participat albedinem — et sic accipit Boetius[70] et Augustinus[71]. Secundo modo participare dicitur, quando recipit praedicationem alicuius rei, quae non est de substantia, tamen sine illa esse non potest; propter comparationem ad aliquam causarum sic: subiectum participat propriam passionem. Tertio modo dicitur participare, quando recipit alicuius rei praedicationem, quae est de substantia et essentia, tamen non est in
f. 52vb ipsa secundum totalitatem sui ambitus; sic species dicitur participare genus.

E contrario [est] dici ,*essentialiter*' et tripliciter: Primo modo, sine quo res esse non potest: contra primum modum praedicandi. Secundo modo ,*essentialiter*', quod est de rei essentia, non tamen totaliter in illo. Tertio modo, quod ,*essentialiter*' idem est, quod ,*totaliter*'. Dicitur ergo ,*essentialiter*' contra ,*accidentale*' communiter, contra ,*accidens*' proprium, contra ,*partialiter*'.

Primo igitur modo accipiendo ,*essentialiter*' omnis creatura est bona essentialiter. Secundo modo virtus et bonitas creata dicitur bona essentialiter. Tertio modo solus Deus est bonus essentialiter, in quo est omnis bonitas.

Similiter dicendum, quod tertio modo omnis creatura est bona participatione; secundo quaedam sic, quaedam non; primo modo non est alicui creaturae, sicut probat Boetius[72]. Et sic respondendum ad utramque partem.

[3] Quod obicit, quod bonitas prima est simplex, ergo non potest participari, dicendum, quod, quamvis sit in se simplicissima, tamen multiplex est in suis effectibus.

[4] Per hoc patet de bonitate, sed quaere *libro secundo*[73] et *Confessionibus*[74].

[Quaestio 12: Utrum bonum sit in rebus creatis secundum magis et minus.][75]

Quaestio est, utrum bonum sit in rebus creatis secundum magis et minus.

[1] Quod sic videtur, quia sapientis est ordinate producere[76]; ergo si summa bonitas sapientem se communicat, ergo secundum magis et minus.

[2] Item: Constat, quod aliqua magis assimilantur Deo quam alia, ergo magis appropinquant. Sed quae magis Deo [sunt], magis recipiunt influentiam. Et quae et magis recipiunt influentiam, sunt meliora; ergo ponere alia meliora aliis.

[3] Item: Augustinus, *LXXXIII*[77]: „Si essent aequalia, non essent

6 alicuius] *add. delet.* est   30 ponere] *add. delet.* ar

[70] Boetius, *loc. cit.* pg. 77, nota 67.
[71] Augustinus, *loc. cit.* pg. 77, nota 68.
[72] Boetius, *Quomodo substantiae in eo quod sint, bonae sint* (PL 64, 1311—1314).
[73] Cf. Bonaventura, *II Sent.*, d. I, p. 1, a. 1, q. 1 (II, 14 sq.): Utrum res habeant principium causale.
[74] Augustinus, *Confessiones*, VII, c. 12, n. 18 (PL 32, 743).
[75] Cf. Alexander Hal., *Summa theol.*, I, n. 122 (191 sq.): An universitas esset melior si omnia essent aequaliter bona.
[76] Cf. Aristoteles, *Metaph.*, I, c. 2 (Didot II, 470).
[77] Augustinus, *De divers. quaest. LXXXIII*, q. 41 (PL 40, 27).

omnia." Ergo ad hoc, quod universitas sit completa, necesse est, quod alterum excedat relinquum bonitate.

Contra: [1] Primum aequaliter se habet ad omnia, ergo aequaliter influit et communicat bonitatem suam omnibus; ergo etc.

Si dicas: non valet, quia res creatae non se habent aequaliter ad ipsum, tunc obicitur, quia res sunt bonae, quia Deus influit eas; sunt etiam bonae, quia tendunt ad bonum[78]; sed magis sunt bonae, quia Deus influit, quam quia tendunt. Si ergo aequaliter influit, ergo omnia aequaliter bona.

[2] Item: Si est ordo secundum magis et minus, quaeritur, utrum sit ibi status. Quod sic, manifestum, quia tunc non esset universum completum.

Si autem hoc ponatur, Contra: Bonum est diffusivum sui[79]. Sed bonum non diffundit se nisi in id, quod est infra ipsum, quia inferiora recipiunt influentiam a superioribus, non e contrario. Ponatur ergo infinitum bonum illud, in quantum est diffusivum sui; ergo ad hoc necesse est ponere aliud inferius et sic in infinitum. Ergo, si est ordo, est et imperfectio.

Respondeo: Dicendum, quod ordo est in bonis creatis secundum maius et minus: Tum propter rationem sumptam a parte agentis, quia agens sapiens est et ideo ordinate producit; tum propter completionem universi, quia si omnia essent aequalia in bonitate, essent eiusdem speciei, et tunc non esset universum, in quo est multitudo generum et specierum.

[1] Quod ergo obicit: primum aequaliter se habet ad omnia, dicendum, quod verum est, quantum est de se, quia in se nullam recipit variationem. Tamen quia res una magis appropinquat quam alia, ideo magis influit in unam quam alteram. Hoc dicit ipse Philosophus[80], quod magis recipit influentiam res superior quam inferior. Et hoc intelligendum de bonitate essentiali; nam de gratia dicendum, quod illam dat secundum datum suum, nec tamen se habet inaequaliter; immo ordinatissime et sapientissime distribuit, ut ponatur ordo in effectibus, non in causa.

[2] Quod quaeritur, utrum status, dicendum, quod ad hoc, quod sit bonum, non oportet, quod actu diffundat, sed sufficit, quod sit sui diffusivum. Potest dici, quod ibi est diffusio per reflexionem quandam. Sicut est in corpore opaco, quod facit radio conreflecti et lumen, quod recipit, quodammodo refundit — sic in materia, quae est infima, reperitur. Nam forma diffundit et communicat bonitatem suam materiae, illam formando et perficiendo et dando esse completum. Materia refundit bonitatem suam in formam, substernendo illam. Unde forma perficiendo substituitur. Et sic patet illud.

7 quia] *dupliciter* 12 in] *add. delet.* d
34 materiae] *add. delet.* il

[78] Boetius, *Quomodo substantiae in eo quod sint, bonae sint* (PL 64, 1313).
[79] Cf. supra, pg 76, nota 64.
[80] Cf. *Liber de causis*, § 8 et § 23 (ed. O. Bardenhewer, Freiburg i. Br., 1882, 172 et 184 sq.).

[Quaestio 13: Utrum bonitas universitatis sit mutabilis.]

Quaeritur, utrum bonitas universitatis sit mutabilis.

Quod sic videtur: Mutatis partibus necesse est moveri totum, cum partes sint de esse totius. Sed bonitas partium universi mutatur, quia haec creatura minuitur, illa augetur, haec destruitur, illa generatur. Et sic in aliis; ergo etc.

Contra: Bonitas maxime consistit in ordinare. Sed „ordo universitatis", sicut dicit Boetius[81], „cuncta complectitur", ergo et mala et bona, nec aliquid exit ordinem. Ergo, cum ordo sit immutabilis, et bonitas universitatis est immutabilis.

Dicendum ad hoc, secundum quod vult Boetius[82], quod est ordo particularis naturae et universalis permanentiae. Primus mutatur et destruitur tota die. Secundus autem est immutabilis, quia, sicut dicit Gregorius[83]: „Dum alius labitur, alius in locum eius subicitur ducitur (!)." Et hoc est, quod dicit Augustinus, De summo bono[84]: „Fit decendentibus et succedentibus rebus quaedam in suo genere pulcritudo, ut nec ipsa, quae moriuntur aut defiunt, turbent modum, speciem aut ordinem universae creaturae; sicut sermo bene compositus pulcer dicitur, quamvis sillabae et soni morendo atque nascendo transcurrunt."

Quod ergo obicitur, quod *‚mutare secundum partem'* non est verum nisi secundum quid: exempla in elementis, quae secundum partes corrumpuntur, sed non totaliter; exempla in creatura, quae mobilis secundum partem.

[Supplementum ad articulum I:]

f.104va [Quomodo aliquid bonum est et nihil bonum se ipso.]

Quomodo aliquid bonum est et nihil bonum se ipso.

Tunc ergo bonum [est] bono increato, quod est denominatio secundum causam materialem, ut cum dicitur *archa lignea* et *domus argentea*. Quantum ad istam denominationem: status est in creatura, quia creatura est materia prima; creator enim nullo modo est materia.

Est alia denominatio secundum formam. Et hoc tripliciter: aut secundum formam extra rem, aut secundum formam substantialem, aut secundum formam accidentalem. Primo modo denominat hoc, quod est verum; secundo modo hoc, quod est unum; tertio modo hoc, quod est album. In primo modo non est status in creatura, quia prima ratio exemplaritatis Deo convenit. Et quia verum propter rationem expressionis, quam importat, quae est ratio exemplaris, dicit respectum ad exemplar, ideo dicitur, quod quicquid est verum, est verum veritate prima, non quia ipsa sit informans sicut albedo album. Tertio et omnino

---

2 mutabilis] universalis H 12 autem] *dupliciter*

---

[81] Boetius, *De consolatione Philosophiae*, 4, pr. 6, 299 (PL 63, 820 A).
[82] Ibidem. [83] Gregorius, *locus nondum repertus.*
[84] Augustinus, *De natura boni contra Manichaeos*, c. 8 (PL 42, 554).

modo est status, quia Deus non [est] forma substantialis nec accidentalis alicuius.

Est alio modo denominatio secundum causam efficientem. Sicut dicitur operatio *humana, angelica, divina,* quia a Deo vel angelo vel homine. Et quantum ad hanc [denominationem]: status est in creatura secundum quid, sed non simpliciter, quia etsi aliquid moveat non mota ab alia creatura, tamen movet mota a Deo, quia, sicut dicit Augustinus in quinto *De trinitate*[85]: Causa omnis creata quaedam tantum fit, quaedam facta est et facit; sola est increata, quae non fit, sed tantum facit.

Est alio modo denominatio secundum causam finalem. Qualis est in hoc, quod est bonum. Dicitur enim omnis creatura bona per directionem sui ad finem. Et quia nulla creatura est finis ultimus, ideo, quantum ad hanc denominationem, non est status in creatura.

Sed nota, quod bonum aliquando dicit denominationem secundum formam et finem, aliquando secundum finem tantum: Secundum formam et finem, ut cum dicatur *iustum est bonum,* quia bonum est iustitia informare et bonum propter ordinationem in finem. Aliquando dicit denominationem secundum finem tantum, ut cum dicatur *iustitia est bona sive virtus,* quia non alio informante est bona. Unde bonum, quantum ad rationem informationis, denominantem statum habet in creatura. Unde iustitia est bonitas et est bona nec alia bonitate informante est bona. Sed secundum rationem finis nullo modo est status in creatura, sed solum in creatore, quia omne, quod est bonum, est bonum per ordinationem ad illud. Et ideo nihil creatum est se ipso bonum, sed solus Deus. Et ideo dicitur, quod omnia sunt bona prima bonitate, non informante, sed finiente, non quia sicut illa bonitas, sed quia ad illam ordinantur.

[Articulus II: De uno.]

[Quaestio 1: Quid sit unum.][1] f. 53ra

Quaeritur, quid sit unum.

Diffinitur sic a Philosopho[2]: „Unum est indivisum in se, divisum et separatum ab aliis" et[3]: „Unitas est indivisio entis."

3 *Nota marginalis:* denominatio secundum causam { materialem / formalem / efficientem / finalem }
8 increata] *add. superfl.* est
15 secundum] *add. delet.* formam

[85] Augustinus, *De trinitate,* V, c. 8, n. 9 (PL 42, 917): solus enim Deus facit et ipse non fit.

[1] Cf. Alexander Hal., *Summa theol.,* I, n. 72 (112 sq.).

[2] Cf. Aristoteles, *Physic.* III, c. 7; *Metaphys.* IV, c. 6 et IX, c. 3 (Didot II, 283; 519, 46—48 et 576). — Avicenna, *Metaph.* III, cc. 2 et 36 (ff. 78d sqq.). — *Sententiae philosophicae ex Aristotele collectae,* inter opp. Bedae (PL 90, 1024 D). — Guillelmus Altissiodorensis, *Summa aurea,* II, tr. 9, q. 2 (f. 62b). — Matthaeus ab Aquasparta, *Quaestiones disputatae de productione rerum et de providentia* (ed. G. Gal, Quaracchi 1956) pg. 133.

[3] Aristoteles, *Metaph.,* IX, c. 1 et 3 (Didot II, 574, 27 et 576, 46). — Cf. Alexander Hal., *Glossa in 4 libros Sentent.* I (ed. Quaracchi 1951) pg. 46.

Contra: Indivisio est privatio divisionis, et divisio posterior unitate[4]; ergo diffinitur unum per posterius: ergo male[5].

Si dicas, quod primae intentiones non possunt diffiniri per priora simpliciter, quia non habent, sed per notiora quoad nos[6], quae tamen simpliciter sunt posteriora:

Contra hoc sic: Unum addit aliquam rationem ultra ipsum ens; ergo, cum ens sit prius secundum rationem intelligendi, et illa ratio addita sit prior quam unum, sicut differentia prior specie, videtur, quod unum[7] posset diffiniri per ens et illam rationem tamquam per prioram simpliciter.

Respondendum, sicut dictum est ad primum.

Ad hoc, quod obicit, dicendum, quod, etsi unum addat aliquam rationem, non tamen illa ratio est prior uno, quia unum suo nomine nominat illam intentionem sive rationem. Unde, sicut non est dicere, quod differentia addat supra genus aliam differentiam, sed se ipsam, nec alia differentia differt nec differtur, similiter in uno.

[Quaestio 2: De comparatione unius ad ens.]

Quaeritur de comparatione unius ad ens.

Et quaeritur, utrum differat ab ente secundum rationem.

Et videtur, quod non: [1] Augustinus, *LXXXIII Q.*[8]: Omne quod est, aliud est quo constat, aliud quo discernitur, aliud quo congruit."

Item in VI. *De trinitate*[9]: „Omnia, quae divina arte facta sunt, et unitatem quamdam ostendunt et speciem et ordinem." Constat, quod ista trinitas est eadem secundum rem cum illa, ergo membra cum membris. Sed species respondet illi, quod dicitur *quo discernitur,* ordo ei, quod est *quo congruit:* ita quadam ratione eadem sunt. Ergo necesse est, quod unitas respondeat ei, quod est *quo constat.* Sed hoc est essentia; ergo omnino idem essentia quod unitas.

[2] Item: *De civitate Dei*[10]: „In hiis rebus, quae infra nos sunt, alibi magis alibi minus vestigia trinitatis colligimus per hoc, quod sunt et speciem continentur et ordinem appetunt aut tenent." Ergo, cum ordini respondeat bonitas, speciei veritas, ergo essentiae unitas; non ergo distinguitur entitas ab unitate.

---

1 divisionis] *dupliciter* 8 unum] *add. delet.* ens, *suprascriptum* unum

---

[4] Boetius, *Commentaria in Porphyrium*, III (PL 64, 111 C): Dividere enim est: in multitudinem, quod unum ante fuerat, dissolvere.

[5] Cf. Aristoteles, *Topic.* VI, c. 4 (Didot I, 238, 42): Manifestum est, eum, qui non ex his definierit, re vera non definiisse.

[6] Cf. Aristoteles, *Physic.* I, c. 1 (Didot II, 248).

[7] Cf. Alexander Hal., *Summa theol.*, I, n. 73 (113 sqq.): De comparatione unius ad ens et verum et bonum.

[8] Augustinus, *De divers. quaest. LXXXIII,* q. 18 (PL 40, 15).

[9] Idem, *De trinitate,* VI, c. 10, n. 12 (PL 42, 932).

[10] Idem, *De civitate Dei,* XI, c. 28 (PL 41, 342): In iis quidem rebus, quae infra nos sunt, quoniam et ipsa nec aliquo modo essent, nec aliqua specie continerentur, nec aliquem ordinem vel appeterent vel tenerent, nisi ab illo facta essent, qui summe est, qui summe sapiens est, qui summe bonus est.

Sed quod differant ratione, manifestum est, quia unitati secundum quod huiusmodi opponitur multitudo, non autem entitati: ergo ratione differtur.

Quaeritur igitur, utrum addat rationem aliquam supra ens aut non.

[1] Quod non addat, videtur, quia unum dicit indivisionem principiorum, sed indivisio principiorum naturaliter antecedit esse rei: ergo unum praecedit ens, non addit supra ipsum, immo e contrario.

[2] Item: Si addit aliquam rationem, quaero, quae sit illa. Notetur, quia illa ratio differt ab ente ratione et praeintelligit ens sive claudit in suo intellectu; ergo addit rationem. Et similiter obicitur de alia, et sic in infinitum; ergo, si non est abire in infinitum[11], unum nihil addit supra ens.

Sed contra: Ens dividitur per unum et multa. Sed dividenda addunt supra divisum; ergo unum addit supra ens vel secundum rem vel saltem secundum rationem.

Quaeritur postea de comparatione unius ad verum et bonum.

Et dicitur, quod differtur, quia unum dicitur per comparationem ad causam efficientem, verum ad formalem, bonum ad finalem.

[1] Primo videtur, quod unum non dicat comparationem ad efficientem, quia, non intellecta prima unitate, potest intelligi aliquod creatum esse et esse unum, sicut dicit Boetius, *De trinitate*[12]. Sed quia bonum dicitur ad summum tamquam ad finem, non cointellecto summo bono non potest intelligi aliquid esse bonum. Similiter unum respiceret de sui ratione causam efficientem, non posset intelligi sine illa.

[2] Item: „Unum dicitur indivisum in se, divisum ab aliis"[13]. Sed tam illa indivisio quam ista divisio est a forma; ergo unum potius respicit causam formalem quam efficientem.

[3] Item: Boetius, *De consolatione*[14]: „Omnia appetunt unitatem." Et item idem[15] dicit: „Quaecumque bona sunt, adeptione unitatis bona sunt." Ergo unum primo et principaliter respicit causam finalem.

[4] Item: Augustinus, *De ordine rerum*[16], dicit, quod unitas respondet numero, ponderi et mensurae. Ergo, cum ista dicantur penes triplicem causam, ergo penes omnem causam, non penes unam tantum.

Respondeo: Dicendum ad intelligentiam praedictorum, quod sicut in repraesentatione imaginis est considerare unitatem essentiae cum trinitate po-

---

[11] Aristoteles, *Metaph.* I brev., c. 2 (Didot II, 486 sq.).

[12] Boetius, non: *De trinitate,* sed: *Quomodo substantiae in eo quod sint, bonae sint* (PL 64, 1312): ad sensum. — Cf. Guillelmus Altissiodorensis, *Summa aurea,* II, tr. 2, q. 10 (f. 139 b).

[13] Cf. supra, pg. 28, nota 2.

[14] Boetius, *De consolatione philosophiae,* III prosa 11, 239 (PL 63, 774 B): Quod autem, inquit, subsistere ac permanere appetit, id unum esse desiderat . . . Omnia igitur, inquit, unum desiderant.

[15] *Ibidem,* III prosa 11, 236 (PL 63, 772 A): Sed omne, quod bonum est, boni participatione bonum esse concedis an minime? Ita est. — Cf. etiam Idem, *Quomodo substantiae in eo quod sint, bonae sint* (PL 64, 1312).

[16] Augustinus, *De ordine,* II, c. 17, n. 47 (PL 32, 1017): ad sensum partitivum. — Cf. etiam: *Dialogus quaestionum LXV,* q. 39 (PL 40, 745 sq.).

tentiarum ad repraesentandam unitatem essentiae in tribus personis — sic in qualibet creatura, in quantum tenet rationem vestigii, est considerare essentiam in trinitate rationum, quae sunt unitas, veritas, bonitas, sicut dicit Augustinus[17]. Et essentia, quia dicit quid absolutum, est primum et quasi commune ad has rationes. Huiusmodi autem rationes accipiuntur comparationem ad triplex genus causae, scilicet efficientem et sic unum, formalem-exemplarem et sic verum, finalem et sic bonum. Et quia comparatio rei ad efficiens prima est, quia ipsum est, quod dat omne esse, et quia ipsum est unum et facit simile, similiter facit unum, inde est, quod unitas inter illas rationes primo adhaeret entitati, secundo veritas, tertio bonitas. Et inde est, quod unitas appropinquatur Patri, quia in ipso est prima ratio originis, veritas Filio, bonitas autem Spiritui Sancto. Similiter ratio efficiendi Patri, ratio formae Filio, ratio finis Spiritui Sancto.

Hiis patent obiecta. Quod enim quaerit, utrum ratione differant, dicendum, f. 53rb quod sic.

Quod obicit de illis trinibus, dicendum, quod propter immediationem unius in praedictis trinibus ponitur ens uno, non quia non differat ratione, sed quia immediate adhaeret.

Ad id, quod quaeritur secundo, utrum addat rationem, dicendum quod sic, sicut visum est.

[1] Quod obicit, quod unitas ante entitatem, dicendum, quod comparando ad diversitatem bene potest unitas praecedere entitatem; sic accidens unius subiecti praecedit aliud subiectum posterius tempore. Sed in comparatione ad idem entitas praecedit secundum rationem intelligendi; nam prior est entitas principiorum quam illorum unitas. Et sic in aliis. Et prius est naturaliter hoc produci in esse quam assimilari producenti secundum quod producens.

[2] Ad id, quod obicit, quod erit procedere in infinitum, dicendum, quod non, sicut tactum, quia, sicut differentia addit rationem aliquam supra genus, non tamen aliam a se, sed se ipsam, similiter dicendum est hypothetico, quod unum nominat ipsam rationem.

Sed obicies: Unum non solum nominat illam rationem, sed ens, ergo contingit illam per se significari. Dicendum, quod significatur per hoc nomen unitas.

Sed obicies, quia unitas dicit illam rationem et item unitas dicit ens, quia unitas est ens, ergo ad hoc dicit ens cum ratione sicut unum, ergo ad hoc erit

---

7 est,] *add. delet.* ideo   8 simile,] *add. delet.* simile
17 ens] *add. delet.* quod   31 sed] *add. delet.* in

---

[17] Idem, *De vera religione,* c. 55, n. 113 (PL 34, 172): ad sensum. — Cf. Alexander Hal., *Glossa in 4 libr. Sentent.,* I, 51 (ubi de septem trinitatibus creatis tractatur): Secunda trinitas est, secundum quam res est, et haec est unitas sive aeternitas, veritas, bonitas. Bernardus, *Super Cantica:* „O beata Trinitas: veritas, bonitas, aeternitas.“ Primum Filio, sequens Spiritui Sancto, tertium Patri coaptatur. — Cf. Bernardus, *Super Cantica,* sermo 11, n. 5 (PL 183, 826): O veritas, charitas, aeternitas! O beata et beatificans Trinitas!

significare alterum per se, et sic in infinitum. Dicendum, quod, quamvis unitas sit et unitas dicat illam rationem nominatam, dicit ens differens ab illa ratione; immo dicit ens, quod est ipsa ratio. Tamen est, quod status est in unitate, quia unitas non significat haec duo; tamen est, quod haec est natura, unitas est una.

Ad id, quod quaeritur tertio, qualiter differant illae rationes, iam patet.

[1] Ad id, quod primo dicitur, quod unum non dicit relationem ad efficiens, quia non potest sine illo intelligi, dicendum, quod est loqui de ente dupliciter: Aut de hoc ente sub propria ratione, ut de asino secundum rationem asini; et sic potest intelligi non cointelligendo primum ens; similiter et de uno. Est loqui de ente sub ratione entis, et sic necessario intelligitur vel esse a se vel ab alio; et tunc necessarium est cointelligere primum ens. Similiter de uno sub ratione unius aut est unum se ipso aut ab alio; et ita necesse considerare in comparatione ad efficiens.

[2] Ad id, quod obicitur de forma, quod dat unitatem, dicendum, quod sicut primum agens dat esse composito mediante forma, sic dat unitatem mediante unitate formae. Et sic prima unitas influit unitatem in compositum prima influentia. Et licet mediante forma, et ideo magis debet attribui unitas efficienti quam formae. Tamen et ipsum immediate influit unitatem, quia ipsum est unitas, ligans materiam cum forma et formam uniens materiae, et ideo non solum primo, sed etiam immediato influxu comparatur unitas ad efficiens.

[3] Ad id, quod obicitur, quod dicit finem, dicendum, quod non fit conversio ad unitatem sub ratione unitatis [, sed] sub ratione bonitatis, quia in quantum movet affectum, habet rationem boni. Et ideo unitas non habet intentionem finis, nisi in quantum induit intentionem bonitatis.

[4] Ad id, quod obicitur, quod respicit numerum, pondus et mensuram, dicendum, quod secundum appropriationem et proprie loquendo respicit mensuram. Tamen ratione circumincessionis, quae est in uno, vero et bono, communiter et extensive dicitur respicere illa tria.

[Quaestio 3: De comparatione unius ad multa.][18]

Quaeritur de comparatione unius ad multa, utrum habeant oppositum.

[1] Quod sic, quia ens dividitur per unum et multa[19]. Sed omnis divisio, ut dicit Boetius[20], per opposita.

[2] Item: Sicut se habet simplex ad compositum, ita unum ad multa. Sed constat huiusmodi habere oppositum, scilicet simplicitatem et compositionem: ergo unitatem et multitudinem.

6 unum] *add. delet.* d

[18] Cf. Alexander Hal., *Summa theol.*, n. 75 (120): Quae sit oppositio unius ad multa.

[19] Boetius, *De unitate et uno* (PL 63, 1078 C): Quidquid enim vel est unum, vel est plura.

[20] Idem, *Liber de divisione* (PL 64, 890 sq.): Harum autem commune praeceptum est, quidquid ipsorum dividitur, in opposita disgregari.

Contra: [1] Unum est pars multorum. Sed pars non opponitur toti; ergo nec unum multis.

[2] Item: Opponere contrarie, cum non sit illi maxima distantia, ut nec contradictorie constat nec relative cum illa, sicut simul natura, nec privative, quia nec multa est privatum unius nec e contrario; immo uterque dicit positionem; ergo non opponuntur.

[3] Si dicas, quod opponuntur ut disparata, Contra: Unum disparatorum non praedicatur de aliquo, sed unum praedicatur de omni eo, quod est, ergo de multis sive de multitudine; non ergo sunt disparata. Quod si non praedicatur unum de multis, quomodo convertitur cum ente?

Respondeo: Ad hoc intelligendum notandum, quod, sicut dicit Dionysius[21]: „Non est multitudo, quae non participet uno. Unum", inquit, „quod est multa partibus, est unum toto; et quod multa accidentibus, unum subiecto; et quod multa numero, unum specie; et quod multa speciebus, unum genere; et quod multa processibus, unum principio".

Secundum hoc intelligendum, quod est loqui de uno communiter aut [quantum ad] speciales differentias unius.

Loquendo communiter, [unum] non habet oppositionem ad multitudinem, immo multitudo una [est], ut binarius et [. . .]; et sic unum convertitur cum ente. Loquendo autem quantum ad speciales differentias, habet oppositum. Unde quae sunt multa accidentibus, non sunt accidente, et quae sunt multa specie, non sunt unum specie; tamen aliquam habent unitatem. Similiter multitudo habet unitatem, non in quantum continentis aggregationis.

Si ergo dicendum, quod unum generaliter convertitur cum ente, non opponitur multitudini — opponitur autem secundum differentias speciales. Et sic intelligitur dividi contra multa.

f. 53vb [Quaestio 4: Utrum sit ponere unitatem creatam.]

Utrum sit ponere unitatem creatam.

[1] Quod sic manifestum, quia forma dat esse et esse distinctum[22]; sed non dat esse nisi unita materiae. Ergo ad hoc, quod aliquid sit, oportet id esse „indivisum et distinctum ab aliis"[23]. Sed hoc est unum; ergo etc.

[2] Item: Boetius[24]: „Omne quod est, idem est, quia unum est" etc.

---

15 unum] *add. delet.* subiecto   19 et] *add. delet.* bino

---

[21] Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 13, § 2 (PG 3, 979 A; PL 122, 1169 C; Dionysiaca I, 542 sq.).

[22] Cf. Bonaventura, *I. Sent.*, d. 24, a. 1, q. 1, fund. 1 (I, 420b cum nota 10).

[23] Cf. supra, pg. 81, nota 2.

[24] Boetius, *De unitate et uno* (PL 63, 1078 C): Quaecunque enim sunt idem quod sunt ut vera unitate esse nituntur, ut eam simulando nituntur.; *De consolatione philosoph.*, III prosa XI, 236 (PL 63, 771 sq.): . . . nisi verum unum, atque idem omnia sint, nihil habere, quo inter expetenda numerentur.; *Liber de persona et duabus naturis*, c. 4 (PL 64, 1346 A): Quod enim non est unum, nec esse omnino potest; esse enim atque unum convertitur, et quodcumque est, unum est.

Contra: [1] Unitas est substantia non habens positionem. Sed omnis creatura habet aliquo modo positionem et determinationem in primo loco; ergo non est unitas creata.

Si dicas, quod intelligitur de positione corporali, arguitur tunc, quod in corporalibus non sit unitas, cum ipsa habeant positionem corporalem.

[2] Item „unum est indivisum in se" etc.[23]. Sed omnis creatura composita est, ergo habet partem et partem. Ergo nulla [creatura est] indivisa; ergo in nulla creatura est unitas.

[3] Item: Cum unitas secundum has rationes dicatur de creatore, non autem de creatura, ergo aequivoce.

Respondeo: Dicendum, quod unitas est in omni creatura, sed secundum prius et posterius, secundum magis et minus. Quod patet, quia unum est indivisum. Indivisio: quaedam est secundum situm, quae tamen compatitur distinctionem realem, sicut est in lucido inter aerem et lumen; quaedam est secundum rem actualiter cum potentia dividendi, sicut est in contingentibus, quae tamen est indivisio secundum actum positionem; [quaedam est] cum divisione secundum rationem, sicut est in perpetuis et necessariis, quae tamen secundum rem et secundum actum et potentiam et secundum rationem [est]; et haec est omnimoda unitas, quae in solo Deo [est]. Et ita in omni creatura est unitas et aliquo modo indivisio. Et *indivisum* in diffinitione unius accipitur communiter.

[1] Quod autem dicitur, [unitatem] non habere positionem, intelligitur de forma unitatis communiter, quae non determinat sibi situm aliquem in materia corporali, sicut pontus. Sed hoc primo *Sen.*, dist. XXIV[25].

[Quaestio 5: Utrum omnis unitas creata ab unitate prima.][26]

Utrum omnis unitas creata ab unitate prima sit.

Quod sic: Dionysius[27]: „Nihil entium est expers unius, sed omnia et omnes et omnis particula unitate participat."

Contra: [1] *Prima Corinthiorum*, sexto [16]: *Qui adhaeret meretrici, unum corpus* etc. Haec unitas non a Deo [est], ergo nec ab unitate prima.

[2] Item: *Prima Corinthiorum*, tertio [8]: *Qui plantat ... unum sunt* — Glossa[28]: „Ministerii ratione". Ergo haec est unitas ministerialis. Sed unitas prima non est ministerii sed dominationis, ergo non habet similitudinem cum illa, ergo non est ab illa.

---

1 [. . .] ?   12 est] *add. delet.* di   31 plantat] *add. delet.* etc.

---

[25] Cf. Bonaventura, *I Sent.*, d. 24 (I, 418 sqq.).

[26] Cf. Alexander Hal., *Summa theol.*, I, n. 86 (136 sq.): De comparatione unitatis divinae quantum ad causalitatem.

[27] Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 13, § 2 (PL 122, 1169 C; PG 3, 979 A; Dionysiaca I, 540).

[28] Petrus Lombardus, *in epistolam I ad Cor.*, c. III, 8 (PL 191, 1555 B). — Cf. Nicolaus de Lyra, *Postilla in Bibl. sacr.*, in: *Glossa interlinearis ad Bibl. sacr.* (Veneziae, 1588), tom. VI, f. 37r.

Respondeo: Omnis unitas naturalis a Deo est et a prima unitate est, et omnis unitas, quae se habet per modum positionis [est], sicut dicit Dionysius[27].

[1] Quod obicitur de meretrice etc., dicendum, quod in illo actu est considerare naturam actus et deformitatem, sic et duplicem unitatem: unam in natura ratione actus, et haec a Deo [est]; aliam in macula ratione deformitatis, et haec non est a Deo. Et hoc dicit in Glossa[29]: „Fornicatio ambos unum corpus facit, ut quomodo in natura sit, et in macula unum sint."

[2] Ad sequens dicendum, quod cum dico *unitatem ministerii*, duo dico: scilicet *unitatem* et *ministerium*. Ratione primi simile est primae unitati, non autem ratione secundi. Ut posset dici, quod, quamvis ministerium non sit omnino simile, tamen, quantum ad hoc, quod est, potentiae habet assimilationem.

[Quaestio 6: Utrum in componentibus sit maior unitas quam in composito vel e contrario.][30]

Utrum in componentibus sit maior unitas quam in composito vel e contrario.

[1] Quod componentium, videtur sic: Unitas compositi fungit ab unitate componentium, ergo posterior [est], ergo magis elongatur a prima unitate; ergo minor unitas [est].

[2] Item: Quod simplicius est, magis est unum. Sed unitas principiorum est simplicior quam unitas compositi, quia unitas compositi resolvitur in principia; ergo etc.

Contra: [1] Unitas, quae magis assimilatur primae unitati, magis et verius participat rationem unitatis. Sed unitas prima est per se ens et a nullo dependens; hoc autem contingit unitati compositi, non autem componentium.

[2] Item: unum dicitur non tantum, quia indivisum in se, sed etiam, quia „ab aliis distinctum et divisum"[31]. Sed unitas compositi est distincta ab aliis, unitas componentis est unita alii; ergo maior et verior est unitas compositi.

[3] Item: Quod participat aliquid simpliciter, verius participat illud, quam quod participat secundum quid. Sed unitas compositi est unitas simpliciter, unitas principii est unitas secundum quid; ergo etc.

---

5 naturam] convenientiam 5 in] *add. delet.* actu
20 est] *add. delet.* principiorum *et add. superfl.* est
23 Unitas] *dupliciter*
23 quae] *add. superfl.* est *et add. delet.* unitas

---

[29] Petrus Lombardus, *l. c. nota 3,* c. VI, 16 (PL 191, 1582 C). — Item: Ambrosius, *in epist. ad Cor. I,* c. VI, 16 (PL 17, 214 C); Rabanus Maurus, *Enarrationes in epist. b. Pauli, lib. X, in epist. I ad Cor.,* c. VI (PL 112, 59). — Cf. Glossa Interlinearis ad Bibl. sacr. (Veneziae 1588), tom. VI, f. 41v.

[30] Cf. Alexander Hal., *Summa theol.,* I, n. 84 (135): An unitas divina magis repraesentatur in unitate componentium quam compositi.

[31] Cf. supra, pg. 81, nota 2.

Augustinus, *De natura boni*[32]: „Materia non habet unitatem nisi secundum quid." Et hoc patet per rationem, quia non habet entitatem nisi secundum quid, ergo nec unitatem.

Respondeo: In unitate et uno duo est considerare: scilicet *indivisionem in se* et *divisionem sive distinctionem ab aliis*. Prima condicio respicit simplicitatem, secunda perfectionem et independentiam. Et quia in primo [enti] est summa unitas, ideo summa simplicitas et summa perfectio et independentia.

Ratione primae condicionis maior est unitas in componentibus, ratione secundae maior est unitas in compositis; ratione enim primae condicionis magis assimilatur unitas principiorum summae unitati quam principiatorum, ratione secundae e contrario. Et sic se habent secundum excedenda et excessa et argumenta unum concludant secundum suam materiam.

[Quaestio 7: Utrum compositum magis participet unitatem ratione principii materialis an formalis.]

Utrum compositum magis participet unitatem ratione principii materialis an formalis.

[1] Quod formalis patet, quia forma est simplex et indivisibilis de et in se, et iterum ipsa distinguit ab aliis; ergo ratione utriusque condicionis magis a forma, cum divisio et indistinctio a materia.

[2] Item: Ab eodem est esse et unum esse; ergo etc.

Contra: *Unum numero* est *unum simpliciter* et *materiae unum*. Sed hoc est a materia, quia eadem [sunt *unum] numero, quorum materia una* [est, sicut dicit Philosophus] in *Metaphysica*[33]; ergo ratione unitatis simpliciter plus est a materia.

Respondeo: Simpliciter loquendo plus est a forma.

Quod obicit, quod materia facit *unum numero*, dicendum, quod materia sumitur pro subiecto, quod habet materiam et formam; et quod materia faciat *unum numero*, hoc est propter adventum proprietatum ac formarum distinguentium. Et ideo licet *unitas numero* dicatur esse a materia, tamen primo est a forma. Alioquin verbum Philosophi[33] non habet veritatem simpliciter, sed intelligitur solum secundum quod diversa accidentia dicuntur esse *unum numero*, quia in uno subiecto.

[Quaestio 8: Utrum universale sit magis unum singulari vel e converso.][34] f. 53vb

Utrum universale sit magis unum singulari vel e converso.

[1] Quod singulare videtur, quia unitas particularis est unitas numero, unitas universalis est unitas genere vel specie. Sed quicquid est unum numero,

1 natura] *add. delet.* summi   12 secundum] *add. delet.* il'

[32] Augustinus, *De natura boni contra Manichaeos*, c. 18 (PL 42, 556 sq.): ad sensum. — V. etiam: Idem, *Contra adversarium legis et prophetarum*, I, c. 8, n. 11 (PL 42, 609 sq.); *Confessiones*, XII, cc. 6—8 (PL 32, 827—829).

[33] Aristoteles, *Metaphys.*, IV, c. 6 (Didot II, 520, 31).

est unum genere vel specie, et non convertitur; ergo plus habet de ratione unitatis singulare quam universale.

[2] Item: Quanto aliquid accedit ad multitudinem, tanto elongatur ab unitate. Sed universale est multitudine, singulare nequaquam. Ergo magis accedit ad multitudinem unitas universalis quam singularis; ergo minus habet de ratione unitatis.

[3] Item: Maior est unitas absoluta quam aliquorum intentio. Sed unitas singularis est absoluta, unitas universalis intentio; ergo etc.

Contra: [1] Quanto aliquid universalis, tanto prius; et quanto prius, tanto simplicius; et quanto simplicius, tanto magis unum; ergo etc.

[2] Item: Singulare addit supra universale, ergo unitas huius supra unitatem illius. Sed quod addit supra alterum, est minus simplex et minus unum; ergo etc.

Respondeo: Quantum ad perfectionem et independentiam magis est unitas in particulari, quod est per se ens, quam in universali, quod [est] ens in alio. Sed quoad simplicitatem distinguendum, quia simplicitas dicitur per privationem partis. Sicut igitur per consequens [privatio] est duplex: quaedam constitutiva, quaedam subiectiva, quaedam prior, quaedam posterior — sic et simplicitas potest dici maior aut per privationem partis subiectivae, et sic maior est simplicitas in particulari, aut per privationem partis constitutivae, et sic maior est simplicitas in universali. Et sic procedunt rationes ad uterque partem.

[Quaestio 9: Utrum unitas increata sit summa.]

Quaeritur de unitate increata, utrum sit summa.

[1] Quod sic patet, quia omnes condiciones, quae sunt nobilitatis, primum in summo participat (!); ergo etc.

[2] Item: Omnis unitas ab illa unitate; ergo maior est illa omni alia, quae possit esse vel intelligi.

Contra: Maior est unitas, in qua nulla reperitur pluralitas quam [unitas], quae habet aliquo modo pluralitatem. Sed prima unitas habet in se pluralitatem; ergo etc.[35]

Respondeo: Unitas primo et principaliter respicit primam essentiam. Unum in illa essentia, in qua reperitur summa simplicitas et summa unitas. Talis est essentia prima, quae omnino simplex est, ita quod nullo modo componitur nec multiplicatur. Licet igitur plures sint ibi personae, quia tamen essentia nullo modo multiplicatur in illis. Ideo illa pluralitas nihil omnino dividit de unitate, immo facit ad ostensionem summae unitatis, quia, sicut per multitu-

15 quam] *dupliciter* 17 partis] *add. delet.* potest

[34] Cf. Alexander Hal., *Summa theol.*, I, n. 85 (135 sq.): An unitas divina magis repraesentatur in unitate universalis quam particularis.

[35] Cf. Alexander Hal., *Summa theol.*, I, n. 83, contra 1 (134a).

dinem effectuum ostenditur potentia simplex, quanto aliquid potentior est, habet potentiam, tanto potest in plura, et quanto potentior est, tanto magis unita et tanto magis simplex — sic per pluralitatem personarum ostenditur illa simplicitas summa, cum sit in pluribus sine omni multitudine.

Quod ergo obicit de pluralitate, unum est de illa, quae non indicat aliquam compositionem in essentia. Et in hoc etiam patet, quod non solum est summa in se, sed etiam respectu intellectus, quia intellectus non potest intelligere, quod essentia una sit in tribus personis et nullo modo multiplicetur, nec per se nec per accidens.

[Quaestio 10: Utrum eadem unitas essentiae et personae.][36]

Quaeritur, utrum eadem unitas essentiae et personae.

[1] Quod eadem videtur, quia in simplicissimo omnia sunt unum. Ergo in simplicissimo est una sola unitas; ergo, cum unitas personae et essentiae sit in Deo, patet etc.

[2] Item: Si non sunt una unitas, ergo unitas personae non est unitas essentiae. Sed persona est sua unitas, et similiter essentia sua unitas. Ergo persona non est essentia; ergo in Deo est differentia inter *quod est* et *quo est* etc.

Contra: [1] Unitas personae multiplicatur, unitas essentiae non; ergo etc.

[2] Item: Dicimus tres personas. Ergo unitas personae non est unitas alterius personae. Ergo, cum tres sint [personae] in una essentia, non autem tres [personae] sint una persona, ergo etc.

Item quaeritur de notione et persona: et similiter dicitur.

Respondeo, sicut dictum est: Una est unitas personae et essentiae secundum rem, tamen differunt secundum rationem sicut essentia et persona. Et quod dicitur: multiplicatur ista, illa non, hoc facit diversitatem secundum rationem, quia illa multitudo personae non tollit unitatem essentiae, immo quaelibet illarum unitatum est essentia.

Similiter dicendum de unitate personae et notionis.

De unitate creata unita increatae in Christo: quaere in tertio.

[Articulus III: De vero.]

[Quaestio 1: De comparatione veri ad ens.] f. 49rb

Quaestio est de comparatione veri ad ens.

Et quaeritur, utrum verum addat aliquid supra ens.

Quod sic manifestum, quia veritas dicit manifestationem entitatis[1]; ergo, etc.

15 est] *dupliciter* 19 unitas] *dupliciter* 21 persona] *dupliciter*
23 sicut] *add. superfl.* dicit 29 quaere] *add.* etiam H

[36] Cf. Alexander Hal., *Summa theol.*, I, n. 82 (133 sq.): De comparatione unitatis essentiae et personae.

[1] Augustinus, *De vera religione*, c. 36 (PL 34, 151): intelligit eam esse veritatem, quae ostendit id quod est. — Philippus Cancellarius, *Summa de bono*, dist.

Sed contra: „Verum est id, quod est“[2]. Haec est diffinitio veri in solum, significatio competens et sufficiens. Nulla ergo additio veri supra ens.

Et quod sic videtur per rationem Augustini iam dictam[2]: „Verum est id, quod est.“

Sed contra: [1] Convertibilium eadem sunt differentiae divisiones. Sed verum dividitur per complexum et incomplexum[3], ens autem non; ergo etc.

[2] Item: Ante fuit verum *Antichristum fore*, quam mundus esset. Ergo prius est veritas quam essentia rei; non ergo convertitur.

[3] Item: Haec negatio *Caesar non est* est vera, et tamen non est ens; non ergo omnis veritas fundatur super ens. Si dicas, quod materia est et anima et super illud fundatur, hoc nihil est, quia huius est vera anima Antichristi, non est, et tamen nihil est de eius anima.

[4] Item: Haec est vera Chymaera, non est hircocervus, et tamen neutrum extremorum est; ergo in plus se extendit veritas quam entitas.

Respondeo: Dicendum, quod ens dicit quid absolutum, verum autem dicit comparationem ad vel formam exemplarem vel ad formam distinguentem vel etiam ad virtutem cognoscentem, et ita addit aliquam rationem supra ens.

Quod ergo dicit Augustinus[4]: „Verum est *id*, quod est“, dicendum, quod differt dicens ens et id, quod est. Nam id dicit: *quod est, est* dicit: *Quo [est]*, sed additum, quod importat articulationem, dicit indivisionem per comparationem ad formam. Et illa ratione, modi loquendi, datur intelligi distinctio inter verum [et] ens. Potest tamen dici, quod verum non diffinitur secundum eam rationem, secundum quam addit vel distinguitur ab ente, sed secundum eam, qua distinguitur a falso.

Ad id, quod quaeritur, utrum convertatur et fundatur super ens, dicendum, quod est veritas causae, veritas principii et veritas signi. Verum, quod convertitur cum ente, hoc est verum veritate rei. Et sic cessant omnes oppositiones. Tamen intelligendum, quod omne verum fundatur supra ens; nam veritas causae fundatur supra ens increatum, veritas rei super primam entitatem, similiter veritas signi super aliquam (entitatem].

[2] Quod ergo obicitur de *Antichristum fore*, dicendum, quod erat [verum] veritate causae, et causa [est] ens ab aeterno.

---

6 incomplexum] *add. delet.* etc.
10 materia] *add. delet.* ce
13 et tamen] *dupliciter*
27 verum] *add. delet.* rei
29 supra] *add. delet.* veri
29 ens] *add. delet.* in

I, c. 2 (f. 7ra): Hylarius ita diffinit: verum est declarativum aut manifestativum esse. Item: Alexander Hal., *Summa theol.*, I, n. 88, ad 5 (141a); Albertus Magnus, *I Sent.*, d. 46, a. 11; d. 8, a. 1; *Summa theol.* I, tr. 6, q. 25, m. 2 (tom. 31, 207—209).

[2] Augustinus, *Soliloquia*, II, c. 5, n. 8 (PL 32, 889): nam verum mihi videtur esse id quod est. — Cf. Philippus Cancellarius, *Summa de bono* (f. 7ra): Item Augustinus in libro Soliloquiorum: Verum est, inquit, id quod est. Item Augustinus in libro de diffinitionum collectione idem dicit.

[3] Cf. Philippus Cancellarius, *Summa de bono* (f 10d); Guillelmus Altissiodorensis, *Summa aurea*, III, tr. 2, q. 10 (f. 139a).

[4] Cf. nota 2.

[3] Quod obicitur de *Caesar non est*, dicendum, quod fundatur super ens, quia aliquod ens est, quod *non est Caesar*.

[4] Quod obicitur [de] Chymaera, dicendum, quod partes Chymaerae distinguuntur a partibus hircocervi. Et ideo veritas fundatur super entitatem partium, ex quibus hircocervus et Chymaera finguntur componi.

[Quaestio 2: Quid sit veritas.][5] f. 49va

Quid sit veritas?

Anselmus, in libro *de veritate*[6], diffinit eam sic: „Veritas est rectitudo sola mente perceptibilis" et commendat diffinitionem et approbat.

Contra: [1] Rectitudo proprie attenditur in corporalibus, in spiritualibus autem per translationem a corporalibus. Sed rectitudinis ratio in corporalibus non convenit circulo corporali, ergo in spiritualibus sive intelligibilibus ratio rectitudinis non convenit ei, quod habet rationem circuli intelligibiliter. Omnes autem creaturae, secundum quod sunt a Deo et ad Deum, habent rationem circuli. et sic habent omnes veritates. Ergo ratio rectitudinis non convenit alicui veritati creaturae; ergo male diffinitur veritas per rectitudinem.

[2] Item: In corporalibus ratio rectitudinis primo est in linea. Hanc autem naturaliter antecedit simplex ut punctus, in quo quidem non dicitur esse rectitudo, sed rectitudinis initium; ergo ratio rectitudinis non convenit simplicibus intelligibilibus, sed solum compositis. Sed veritas perfectior et nobilior est in simplicibus; ergo manifestum, quod illa ratio non convenit hiis, quae principaliter sunt vera; ergo etc.

[3] Item: rectum est, cuius medium non exit ab extremis. Ergo in illo solo intelligitur rectitudo, quod habet medium et extrema. Sed prima veritas hoc non habet, cum sit summe simplex; ergo primae veritati non convenit ratio rectitudinis.

Si dicas, quod habet rationem extremi medii in comparatione ad creaturas, quas efficit et finit, tamen non habet rationem medii, sed ipsa creatura. Rectitudo autem fundatur supra medium magis quam super extrema; ergo magis in creatura quam [in] creatore [est].

[4] Item: Contingit divinam essentiam abstrahere a comparatione ad creaturas, et tamen ad hoc intelligitur esse vera.

Si dicas, quod extrema sunt duae personae, et medium est alia trium personarum, ad hoc obicitur, quia contingit essentiam abstrahere a persona, et sic ad hoc habet veritatem, et tunc non est intelligere medium et extrema. Redit ergo [ad] primum, quod illa diffinitio nulli creaturae veritati, nulli simplici, nec etiam primae veritati conveniat.

[5] Item: Haec ratio convenit bonitati, quia bonitas est rectitudo etc., non ergo soli veritati; ergo etc.

---

5 Cf. Alexander Hal., *Summa theol.*, I, n. 89 (141—146): Quid sit veritas.
6 Anselmus, *Dialogus de veritate*, c. 11 (PL 158, 480 A).

[6] Item: Sensus verorum est, sicut dicit Anselmus[7]. Ergo sensus percipit veritatem in suo sensibili. Ergo non omnis veritas sola mente percipitur, immo sensu. Nulla ergo est haec ratio, cum non omni conveniat.

Respondeo: Dicendum, quod, sicut patet in libro de veritate Anselmi[8], venatur istam diffinitionem de veritate increata per veritates creatas, quibus eam ostendit convenire. Et ideo dicendum, quod convenit veritati increatae et creatae, secundum quod est via ad illam. Diffinit tamen quo ad [. . .]; nam in veritate creata est reperire rectitudinem, similiter et in increata; et in hoc conveniunt, in modo autem differunt. In veritate namque creata est reperire medium et extrema per diffinitionem, ut patet in veritate cogitationis, voluntatis, actionis et significationis. Nam in cogitatione unum extremum est cogitans, alterum finis, medium ipsa cogitatio. Sic et in aliis. Et dicitur medium non exire extrema, quando quis cogitat, quod debet et ad quod debet. Similiter est in aliis, sicut inducit Anselmus[9].

In veritate increata est rectitudo, quia est reperire medium et extrema; nam Deus ad creaturas comparatur in ratione efficientis, conservantis et finientis, sive causae efficientis, formalis-exemplaris et finalis, in quantum forma est in ratione medii.

Sive consideratur divina essentia in personis. Ad hoc: persona, quae non est ab alio, et persona, a qua non alius, sunt extrema; persona autem, quae ab alio et a qua alius, est in ratione medii. Si ad hoc abstrahatur essentia a personis, ad hoc est dicere, quod se ipsa est, se ipsam intelligit, se ipsam diligit. Intelligere se est ratio medii, alia duo in ratione extremorum. Et sicut rectitudo respicit medium per appropriationem, similiter et veritas. Et ideo divina essentia, in quantum se intelligit, vera; sicut in quantum se ipsa est, est una; in quantum se ipsam diligit, est bona. Et inde est, quod veritas, in quantum rectitudo, appropriatur Filio, quia Filius tenet rationem medii. Sic igitur est in veritate increata considerare medium et extrema, sed tamen non per differentiam sed indifferentiam. Item: Medium non exit extrema, non quia secundum debitum faciat aliquid, sicut in veritate creata, quia veritas prima nulli debet[10], sed quia hoc est secundum ordinem, altissimam convenientiam et aequalitatem perfectissimam.

[1—2] Ad [id], quod ergo obicitur, quod rectitudo in corporibus non convenit circulo neque convenit simplici, dicendum, quod illud non valet, quia

2 suo] *dupliciter*
7 ad [. . .] ?: *suprascriptae duae litterae, fortasse:* ed
11 unum] *add. superfl.* est
17 exemplaris] exempla
21 abstrahatur] *add. delet.* verit.
24 essentia] *add. delet.* bonitas *et suprascript.* essentia

[7] Anselmus, *Dialogus de veritate*, c. 6 (PL 158, 473 C—475 A).
[8] Idem, *Dialogus de veritate* (PL 158, 467—486).
[9] *Ibidem*, cc. 4 et 5 (PL 158, 471 sqq.).
[10] Anselmus, *Dialogus de veritate*, c. 10 (PL 158, 478 D): Summa veritas . . . nulli quidquam debet.

rectitudo in corporibus habet extrema, differentiam per essentiam, non tantum secundum rationem, et ideo non convenit circulo nec puncto. Sed non transfertur ad spiritualia ratione huius proprietatis spiritualis, sed ratione medii extremorum et non-exitus medii ab extremis. Et hoc quidem verum est in corporibus spiritualibus, sicut ostensum supra est; sed tamen non habet, quod habeant extrema differentia nisi solum secundum rationem. Ideo tam circulo spirituali quam simplici potest convenire. f. 49vb

[3—4] [Ad id,] quod obicitur de veritate increata, patet responsio, quia medium habet et extrema, non tamen differentia secundum subiectum et rem, sed solum ratione. Et illud sufficit ad rationem rectitudinis intellectualis.

[5] [Ad id,] quod obicitur de bonitate, dicendum, quod Anselmus large diffinit hic[11] veritatem ad veritatem et bonitatem, quia bonum non est aliud quam verum cum actu. Et hoc patet, quia veritas voluntatis non est aliud quam bonitas. Tamen si fiat vis in hoc, quod dicitur *mente perceptibilis,* tunc accipitur mens per intelligentiam, cuius est verum obiectum, bonum autem ipsius affectus vel voluntas.

[6] [Ad id,] quod obicitur, quod veritas sensu percipitur, respondetur, quod Anselmus ibi[12] diffinit veritatem creatam, secundum quod est via in increatam, quae solo intellectu percipitur. Et ideo solum veritatem intelligibilem diffinit. Vel potest dici, quod illud, in quo est veritas, percipitur sensu, forma autem, quae est veritas sub intentione veritatis, solo intellectu.

Diffinitio illa intelligenda [est] per se.

[Quaestio 3: Utrum veritas possit cogitari non esse[13] utrumque essentia possit intelligi non cointellecta veritate.]

Utrum veritas possit cogitari non esse.

[1] Quod non videtur, quia, sicut dicit Anselmus[14]: „Deus non potest cogitari non esse.“ Et ratio eius est, quia „Deus est, quo nihil melius cogitari potest“[15]. Sed „intellecta prima veritate intelligitur veritas“[16]; ergo etc.

[2] Item: Augustinus in Soliloquiis[17] ponit veritatem non esse. Ad hoc: in hoc intelligitur veritas, quia si veritas non est, veritatem non esse est verum; ergo non potest intelligi veritas non esse, quin intelligatur esse.

3 ratione] *rationis*
4 corporibus] corpora
12 veritatem] *add. delet.* et boni
15 intelligentiam] intelligentia

[11] Ibidem, c. 5 (PL 158, 472 sq.).
[12] Anselmus, *Dialogus de veritate,* c. 6 (PL 158, 473 sqq.).
[13] Cf. Alexander Hal., *Summa theol.,* I, n. 87 (138 sq.): An necesse sit veritatem esse. — Bonaventura, *I Sent.,* d. 8, p. I, a. 1, q. 2 (1, 153 sqq.): Utrum divinum esse sit adeo verum, quod non possit cogitari non esse.
[14] Anselmus, *Proslogion,* cc. 2—4 (PL 158, 227 C—229 B).
[15] *Ibidem,* c. 4 (PL 158, 229 B).
[16] Anselmus, *Monologium,* c. 18 (PL 158, 168 A). — Augustinus, *Soliloquia,* I, c. 8, n. 15 (PL 32, 877).
[17] Augustinus, *Soliloquia,* II, c. 2 (PL 32, 886).

Ad oppositum: Omnis veritas fundatur supra ens aliquid. Sed possum cogitare *nihil esse*, ergo possum cogitare *nullam veritatem esse*. Probatio primae manifesta est. Sed minor patet inductione, quia possum cogitare, quod haec res non sit et illa; et sic de singulis, quia qua ratione de hac et de qualibet ratione. Sic omne, quod potest enuntiari, potest cogitari. Sed potest enuntiari *nihil esse;* ergo etc.

Quaeritur etiam secundo, utrum essentia possit intelligi non cointellecta veritate.

[1] Quia entitas, veritas et bonitas convertuntur, sed potest intelligi essentia non cointellecta bonitate[18], ergo pari ratione non cointellecta veritate.

[2] Item: Essentia naturaliter praecedit veritatem. Sed potest intelligi illud, quod est prius naturaliter, non cointellecto posteriori, sicut patet. Ergo potest intelligi essentia non cointellecta veritate.

Contra: [1] Obiectum verum et proprium intellectus est verum, sicut obiectum visus est color. Ergo cum visus nullo modo possit apprehendere aliud nisi mediante proprio obiecto, scilicet colore, ergo nec intellectus nisi mediante veritate, quia omne per accidens ac per se [apprehenditur].

[2] Item: Sicut affectiones ad bonum, ita intellectus ad verum. Sed affectus non potest aliquid diligere, quin diligat eius bonitatem — loquor de dilectione substantiae et bonitatis substantialis —; ergo etc.

Sed illa ratio posset adduci ad oppositum in affectu prave disposito, qui dilectatur in malitia, quia mala.

[3] Item: Augustinus in libro *de libero arbitrio*[19] (dicit): „Nullus iudicat de veritate, nullus recte iudicat sine illa.“ Ergo veritas directiva [est] iudicii, et a veritate iudicium non potest separari; ergo etc.

Respondeo: Ad primum dicendum, quod quaedam sunt, quae cogitata habent repugnantiam a parte intellectus nec rei, ut *hominem [esse] animal,* et talium potest esse scientia; quaedam [sunt], quae cogitata non habent repugnantiam a parte intellectus, sed rei, ut *nivem esse albam,* et talium potest esse dubitatio et oppositio; quaedam [sunt], quae habent repugnantiam a parte rei et intellectus, et talium nec dubitatio nec oppositio, ut quod idem simile de eodem affirmare [et] negare, et talia dicuntur non posse cogitari propter repugnantiam in cogitando. Potest tamen intelligi, quid est, quod per nomen dicitur, et de talibus est. Hoc, quod est *veritatem non esse,* claudit enim in se oppositiones intellectus, sicut dicit Augustinus[20].

4 illa] *dupliciter* 7 secundo] tertio
24 veritas] *add. superfl.* ergo

[18] Cf. Boetius, *Quomodo substantiae in eo quod sint, bonae sint* (PL 64, 1312): ad sensum. — Guillelmus Altissiodorensis, *Summa aurea,* II, tr. 2, q. 10 (f. 139b): v. supra, pg. 72, nota 40.

[19] Augustinus, *De libero arbitrio,* II, c. 14, n. 38 (PL 32, 1262): nullus de illa iudicat, nullus sine illa iudicat bene.

[20] Augustinus, *locus nondum repertus.*

Quod obicit, quod potest haec et illa etc., potest assignari figurae et in processu.

Ad illud, quod quaeritur secundo, dicitur, quod verum uno modo dicitur per comparationem ad formam causatae esse vel ad formam exemplarem, et sic *verum est id, quod est*[21], et sic sine veritate non potest intelligi essentia. Alio modo veritas dicitur [illud], quo res ab alia discernitur, et sic, sicut dicit Augustinus[22], „alio est et alio discernitur"; et sic est proprietas consensus; et sic potest intelligi essentia non cointellecta veritate. Potest tamen dici sine praeiudicio, quod, sicut in sensu est considerare apprehensionem et iudicium, sic et [in] intellectu; et apprehendere est inferioris, iudicare est superioris in sensu, sic in intellectu eiusdem veritatis aliter se habentis. Dico ergo, quod, sicut visus non apprehendit nisi coloratum, interior sensus iudicat *hunc esse hominem*, quod differt a colore, sic intellectus apprehendens non apprehendit nisi sub ratione veri, sed iudicans vel resolvens distinguit item veritatem (et) essentiam et intelligit per essentiam praeter illud. Et sic intelliguntur rationes ad utramque partem.

[3] Quod ergo dicit Augustinus[23]: „Nullus sine illa iudicat", intelligitur de [veritate] increata.

[2] Quod obicitur de veritate et bonitate, dicendum, quod non est simile, quia bonum [est] affectus obiectum, verum autem intellectus|.

[Quaestio 4: Utrum plures veritates ab aeterno.][24] f. 50ra

Utrum plures veritates ab aeterno.

[1] Quod sic: res et rei veritas convertuntur, quia non est res, quae non habeat aliquam veritatem. Sed ab aeterno fuerunt plures res, scilicet tres, quibus fruendum[25]; ergo ab aeterno plures veritates.

[2] Item: Pater generat, Filius generatur, Spiritus Sanctus procedit. Constat, quod in qualibet harum est veritas ab aeterno, et item plures veritates, quia in hiis distinguuntur personae; ergo plures veritates ab aeterno.

[3] Item: Deus ab aeterno scivit quicquid erat futurum, ergo scivit Antichristum esse futurum et Petrum esse futurum. Sed quicquid scitur, est verum. Ergo ab aeterno haec fuerunt vera. Sed constat, quod *Antichristum fore* non est *Petrum fore:* Ergo plura vera ab aeterno; ergo et plures veritates.

Contra: Una sola est essentia aeterna, quia una sola increata. Sed veritas multiplicata multiplicat essentiam, cum sit nomen essentiale; ergo una sola veritas ab aeterno.

15 intelligit] *add. delet.* hoc
26 procedit.] *add. delet.* quod
29 futurum] futurus

[21] Augustinus, *Soliloquia,* II, c. 5, n. 8 (PL 32, 889). Cf. supra, pg. 92, nota 2.
[22] Idem, *De divers. quaest. LXXXIII,* q. 18 (PL 40, 15).
[23] Cf. supra, pg. 96, nota 19.
[24] Cf. Alexander Hal., *Summa theol.,* I, n. 92 (148 sq.): An plures veritates sint ab aeterno.

Respondeo: Dicendum, quod sicut una sola essentia ab aeterno, ita et *una sola veritas*[26].

[1] Ad hoc, quod obicit, intelligendum, quod veritas est indivisio *esse* et eius *quo est.* Et ita veritas non solum dicit respectum ad rem naturae, immo ad ipsam essentiam. Quamvis igitur plures res naturae sint ab aeterno, quia tamen uni essentiae uniuntur, nullo modo multiplicatae, ideo est ibi una indivisio et una veritas. Quod ergo dicit, quod quot sunt res, tot sunt veritates, intelligitur secundum quod hoc, quod dico: res accipitur essentialiter, non personaliter; Augustinus autem accipit personaliter[27].

[2] [Ad id,] quod obicitur de illis tribus, dicendum, quod est loqui de veritate, quae est adaequatio rei et intellectus[28], et sic secundum rationem intelligentiae sicut tres enuntiationes et tres veritates [sunt]. Est loqui de veritate a parte rei; et sic in hiis tribus una veritas importatur, quod Pater, quia *Patrem generare* est *Patrem esse*, similiter *Filium generari* etc. Sed hii tres sunt una essentia. Et ita in hiis tribus una veritas secundum rem, quamvis secundum intelligentiam videantur esse plures. Veritas enim proprietatis ad veritatem personae, et veritas personae ad veritatem essentiae reducitur.

[3] [Ad id,] quod obicitur tertio, dicendum, quod, sicut dicitur de ideis, quod ipsae in comparatione ad divinam intelligentiam, in qua sunt, unum sunt, sed tamen in respectu ad res, an quas comparantur, dicuntur plures, nec una dicitur esse alia, similiter dicendum [est], quod ante mundi creationem *Petrum fore* est verum veritate prima, similiter *Antichristum fore;* et in comparatione ad Deum non distinguuntur, quia, sicut dicit Anselmus[29], creatura in creatore est creatrix essentia. Tamen non dicitur unum de altero ratione respectuum ad res futuras.

[Quaestio 5: Utrum summa veritas habeat falsitatem oppositam.][30]

Quaeritur, utrum summa veritas habeat falsitatem oppositam. Quod non videtur, quia sicut bonum ad malum, ita verum ad falsum. Summo bono non

4 non] *dupliciter* 24 ratione] *add. delet.* ad

[25] Augustinus, *De doctrina christiana,* I, c. 5 (PL 34, 21).

[26] Inter decem errores reprobatos, ut ait Bonaventura, *II Sent.* (pg. 547) „ab universitate Magistrorum Parisiensium tempore Episcopi Gulielmi et Odonis Cancellarii et fratris Alexandri de Hales, patris et magistri nostri", „septimus est, quod multae sunt veritates ab aeterno, quae non sunt Deus". — Cf. Denifle-Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis* (Paris, vol. I, 1899, pag. 171), ubi textus sequens: „Hunc errorem reprobamus, firmiter enim credimus, quod una sola veritas sit ab eterno, que est Deus." — Cf. Alexander Hal., *Summa theol.,* I, n. 92 (148, notae 2 et 4).

[27] Cf. nota 25.

[28] Cf. Averroes, *Destructio destructionum,* disput. I, dub. 22 (ed. Lugdun. 1529, f. 47v): Veritas namque . . . est aequare rem ad intellectum, scilicet quod reperiatur in anima sicut est extra animam. — Cf. Philippus Cancellarius, *Summa de bono* (f. 7a); Alexander Hal., *Summa theol.,* I, n. 89, IV (142 cum nota 2); Bonaventura, *I Sent.,* d. 40, a. 2, q. 1 (I, 707, nota 5); Albertus Magnus, *Summa theol.,* I, tr. 6, q. 25, m. 2 (tom. 31, 207a).

[29] Anselmus, *Monologium,* c. 34 (PL 158, 189): ad sensum.

[30] Cf. Alexander Hal., *Summa theol.,* I, n. 101 (158 sq.).

est aliquod malum oppositum[31]; ergo etc. — Minor patet per Augustinum, *De civitate Dei*[32].

Contra: [1] Falsum est umbra et fantasia veritatis[33], unde similitudo est mater falsitatis[34]. Sed aliquae creaturae habent umbram et fantasiam illius summae veritatis[35]; ergo summa veritas habet falsitatem oppositam.

[2] Item: Mendacium est falsum et est oppositum ei, cuius est mendacium. Sed idola sunt mendacia, sicut dicitur super illud Psalmi [4, 3]: *Ut quid diligitis vanitatem et quaeritis mendacium* [in] Glossa[36]: „Id est idola, quae vana sunt et a vero esse aliena", et [sicut dicit super illud] Jeremiae, VIII [5]: *Apprehenderunt mendacium* Glossa[37]: „Id est idola." Sed ipsa idola mentiuntur divinitatem sive veritatem increatam; ergo opponuntur veritati increatae.

Respondeo: Dicendum, quod summae et increatae veritati est falsitas opposita, non quidem oppositione contrarietatis vel aequalitatis, sed privative et defective, non tamen proprio genere oppositionis, sed large sumendo oppositionem, quia numquam sunt nata fieri circa idem. Et hoc manifestum: Deuteronomium, IV [16]: *Ne forte decepti faciatis sculptam similitudinem;* haec autem similitudo est mater falsitatis.

[Ad id,] quod ergo obicitur, quod bono summo non opponitur malum, dicendum, quod malum dicitur dupliciter: aut quia deficit a bono, aut quia nocet bono. Accipiendo malum secundum primam rationem, sic opponitur summo bono; sed quantum ad secundam, non, quia ei nihil potest nocere. Falsum autem non dicitur, quia noceat, sed quia deficit a vero. Et ideo quamvis bono non generaliter opponatur malum, tamen vero potest opponi falsum, sicut ostensum est. Sed posset quaeri, utrum summa veritas possit ignorari ab intellectu humano; sed hoc requiratur in quaestione de cognitione Dei[38].

[Quaestio 6: Utrum sit ponere veritatem creatam.] f. 50rb

Quaeritur, utrum sit ponere veritatem creatam.

[1] Quod sic, manifestum est per antecedentem. Hilarius enim dicit[39]: „Perimas aquam, perimes eius veritatem." Sed hoc non esset, nisi esset veritas creata; ergo etc.

---

16 IV] X   16 Ne] *littera corr. in* ne

---

[31] Cf. Augustinus, *De duabus animabus c. Manich.*, c. 8, n. 10 (PL 42, 101).
[32] Idem, in *De civitate Dei* nondum repertum, sed cf. *loc. cit.* supra, nota 31.
[33] Cf. Aristoteles, *Metaph.*, IV, c. 29 (Didot II, 532 sq.).
[34] Augustinus, *Soliloquia*, II, c. 6, n. 10 (PL 32, 889).
[35] Cf. Hugo de St. Vict., *Eruditio didascalorum*, VII, c. 25 (PL 176, 835 B).
[36] Petrus Lombardus, *In Ps 4, 3* (PL 191, 85 B).
[37] Hieronymus, *In Jeremiam prophet.*, II, c. 8, 5 (PL 24, 737 A); Rabanus Maurus, *Expositio super Jeremiam* IV, c. 8 (PL 111, 866 D); Glossa Interlin. (Venez. 1588, IV, f. 123v).
[38] Quaestiones *De nostra cognitione Dei* tractantur ff. 39va—43rb.
[39] Hilarius, *De trinitate*, V, n. 14 (PL 10, 137 B): Perime aquae, quod aqua est: et per id poteris abolere ne vera sit.

[2] Item „Verum et ens convertuntur"[40], unde „verum est id, quod est"[41]. Sed est ponere ens creatum; ergo et verum.

Contra: [1] Sicut dicit Boetius, *De trinitate*[42]: In quolibet creato differt *quod est* et *quo est*. Si ergo veritas est forma creata, in ea differt *quod est* et *quo est*.

Similiter quaero de illo *quo est:* hoc habet veritatem creatam, ergo differt *quod est* et *quo est* — et ita est abire in infinitum, si ponatur veritas creata; ergo etc.

Sic stare [videtur]: non aliquid est verum veritate creata, sed omnia increata.

[2] Item: Hilarius[43] [dicit]: In quolibet alio a Deo differt natura et res naturae, in solo autem Deo idem sunt natura [et] res naturae. Ergo si veritas est creata, differt in ea natura [et] res naturae; et similiter continget abire in infinitum, nisi prius.

[3] Si dicas, quod tam Hilarius[43] quam Boetius[42] intelligunt de creatis per se, non de concreatis, veritas autem concreata [est] — Contra: Boetius[44] ponit divisionem entis per simplex et compositum et vult divisionem illam esse sufficientem; iterum [vult] sub hoc membro, quod est simplex, non contineri nisi ens increatum. Ergo omne aliud ens, sive creatum sive concreatum, est compositum; ergo similiter dicetur de veritate.

Respondeo: Dicendum, quod est ponere veritatem concreatam cum ipsis rebus, sicut dictum est.

Ad illud, quod obicit, quod [veritas] est composita, dicendum, quod compositum dupliciter dicitur: scilicet *ex aliis positum* sive *cum alio positum*. Et secundum hanc duplicem rationem convenit omnibus, sive creatis sive concreatis. Et sic veritas dicitur composita per comparationem ad verum, non quia ex aliis, sed quia cum alio posita, quia non est in se tantum.

Sed tamen ad hoc convenit quaerere, quia est loqui de veritate secundum se. Ad hoc: [veritas] non est ita simplex sicut Deus; ergo in ipsa differt *quo est* et *quod est*. Propter hoc dicendum, quod veritas est de formis creatis, quae simplicissimae sunt et quae se ipsis denominantur; unde veritas se ipsa est vera. Propter hoc dicendum, quod in se considerata non est alia [veritas] vera formaliter, non nisi ibi est status, nec differt in ea *quo est* et *quod est*, in quantum *quo est* dicit formam; differt tamen, in quantum dicit primum effectum. Et in hoc deficit a summa veritate, quae Deus est, quia prima [veritas]

17 ponit] *add. delet.* talem 17 vult] *add. delet.* difft

[40] Cf. Aristoteles, *Metaph.*, lect. brev., I, c. 1 (Didot II, 486, 35): Quaere ut secundum Esse unumquodque se habet, ita etiam secundum veritatem; *Anal Prior.*, I, c. 35 (Didot I, 81, 8): Quot modis Esse dicitur, et quot modis verum est dicere ipsum hoc.
[41] Cf. supra, pg. 92, nota 2.
[42] Boetius, *Quomodo Trinitas unus Deus*, c. 2 (PL 64, 1250).
[43] Cf. Hilarius, *De Trinitate*, VIII, n. 22 (PL 10, 252 C).
[44] Boetius, *Quomodo Trinitas unus Deus*, c. 2 (PL 64, 1250 C).

est vera se ipsa effective et formaliter, quia nec ab alio est, nec ab alio informatur.

Et sic patent considerata.

[Quaestio 7: Utrum veritas creata vel increata in futuris[45], in praeteritis, in sensibilibus][46]

Quaeritur, utrum veritas creata vel increata in futuris.

Quod increata videtur, quia omnis [!] creatum coepit, et de nullo verum est dicere, quod ab aeterno fuit. Sed verum est dicere, quod *mundum fore* fuit verum ab aeterno. Similiter et de aliis; non ergo est verum veritate creata, sed increata.

Sed contra: [1] Nihil increatum desinit esse — quia quod non incipit, non desinit —, sed huiusmodi futura desinunt esse vera. Quod patet in hac *mundum esse futurum* sive *mundus creabitur* et consimilibus; non ergo sunt verae veritate increata, immo veritas eorum coepit.

[2] Item: Hoc voluerunt aliqui dicere, quod veritas in huiusmodi dictis de futuro est veritas creata, et veritas increata praecedit illam non duratione, sed causalitate. Sicut, si pes ab aeterno esset in arena, causalitate praecederet vestigium, sed non duratione; similiter in proposito.

Sed contra: Richardus[47] dicit, quod *secundum quod prius* dicitur dupliciter: scilicet causalitate et duratione. Sic principium dicitur dupliciter habere: scilicet habere *principium sui esse* et *principium suae durationis*. Sed ista duo principia convertuntur, quia quicquid habet principium sui esse, habet principium suae durationis, et e converso; ergo similiter *prius causalitate* et *[prius] duratione* convertuntur.

Quaeritur etiam, utrum in praeteritis sit veritas creata vel increata.

Quod creata, manifestum est, quia omne, quod coepit esse, creatum est. Sed in praeteritis coepit esse, veritas non enim semper fuit; ergo in eis est veritas creata.

Contra: Omnem creaturam per subiectionem influentiae divinae veritatis possibile est deficere, et omne creatum sive concreatum. Sed [Deum], ex quo praeteritum verum est, impossibile est non esse verum, immo sicut dicit Augustinus, *contra Faustum*[48]: „Deus non potest fateri, quin sit verum." Ergo manifestum, quod illa veritas nec est creata neque concreata, ergo increata.

Quaeritur, utrum veritas creata sit in sensibilibus, secundum quod sensibilia sunt.

---

[45] Cf. Alexander Hal., *Summa theol.*, I, n. 93 (149 sq.): An omnis veritas aeterna sit.

[46] Cf. *ibidem*. I, nn. 97 et 98 (155 sq.): An falsitas sit in sensu; An falsitas sit in intellectu.

[47] Richardus de St. Vict., *locus nondum repertus.*

[48] Augustinus, *Contra Faustum Manich.*, loc. nondum repertus.

[1] Quod sic manifestum, quia „verum et ens convertuntur“[49]. Secundum quod sensibilia sunt, habent esse, ergo et veritatem.

[2] Item: Philosophus[50] dicit, quod sensus est verorum tantum, intellectus autem non solum verorum vero etiam falsorum [est]. Ergo veritas est in sensibilibus, secundum quod sensibilia sunt, multo fortius quam secundum quod intelligibilia [sunt].

Contra: [1] Augustinus, in fine libri *de vera religione*[51] [dicit]: „Inter mentem nostram, qua intelligimus Patrem et veritatem, id est lucem interiorem, per quam ipsum intelligimus, nulla est interposita creatura.“ Ergo veritas, secundum quod huiusmodi, est lux interior, sed sensibile, secundum quod est huiusmodi, est exterius; non ergo est in sensibilibus.

[2] Item: *Super primam canonicam Johannis* dicit Augustinus[52]: quod „veritas est lux intelligibilis“. Non est ergo nisi intelligibilium; non ergo in sensibilibus.

Si dicas, quod intelligit de veritate increata, hoc nihil est, quia in fine praecedentis auctoritatis dicit Augustinus[53], quod veritas „est forma omnium, quae ab uno facta sunt et ad unum nituntur“: *de vera religione*. Hoc convenit solum veritati creatae.

[3] Item: Ad hoc idem potest adduci diffinitio Anselmi in libro *de veri-* f. 50va *tate*[54], quod „veritas est rectitudo sola mente perceptibilis“ etc.

Respondeo: Ad primum notandum, quod est veritas principii, est veritas rei et veritas signi. Ante mundi creationem futura fuerunt vera veritate principii increati, solum quia tunc nihil creatum erat; sed post productionem habuerunt veritatem rei et veritatem signi, quae consistit in adaequatione. Prima veritas est increata et non coepit, secunda vero et tertia creatae [sunt].

[1] Ad id, quod obicit, quod illa veritas desinit esse, non ergo increata [est], dicendum, quod sicut praescire in Deo dicit divinam essentiam nec habet principium, tamen ratione respectus connotati, advertente praescito, desinit Deus praescire, facta imitatione in eo, ad quod erat ille respectus — similiter in proposito illae probationes de futuro sive illa dicta dicunt respectum ad creaturam futuram, et in ratione respectus desinit in illis veritas. Tamen veritas increata semper manet immobilis.

[2] Ad hoc, quod obicitur de principio, dicendum, quod in creatura convertuntur *habere principium esse* et *habere principium durationis*.

---

24 veritatem] *add. delet.* causae

---

[49] Cf. supra, pg. 100, nota 40.

[50] Cf. Anselmus, *Dialogus de verit.*, c. 6 (PL 158, 473 sq.).

[51] Augustinus, *De vera religione*, c. 55, n. 113 (PL 34, 172).

[52] Idem, *In epistolam Joannis ad Parthos*, tr. I, n. 6 (PL 35, 1982): Ipsa veritas lux est. — Cf. *De vera religione*, c. 34 (PL 34, 151).

[53] Idem, *De vera religione*, c. 55, n. 113 (PL 34, 172).

[54] Anselmus, *Dialogus de veritate*, c. 11 (PL 158, 480 A).

Ad id, quod quaeritur de veritate probationis de praeterito, dicendum, quod veritas rei et veritas signi creata est. Utramque potest Deus perimere, sicut potest perimere et rem et signum, sine quibus non manent suae veritates. Si autem dicatur hoc omne verum mundum fuisse omnibus destructis, dicendum, quod non est ibi veritas creata, sed est veritas increata, sicut dictum fuit de futuris.

Ad id, quod quaeritur, utrum in sensibilibus sit veritas, dicendum, quod sic. Tamen veritas sub ratione veritatis solo intellectu percipitur. Unde Augustinus[55], diffiniens veritatem sub ratione veritatis, dicit, quod est „lux intelligibilis", sed quod non percipitur ab eis sub propria ratione sua. Item esset etiam dici, quod ibi diffinit veritatem increatam, quae est intelligibilis solum et dicitur, quia consignativa aliarum veritatum sicut et rursus manifestativa aliarum veritatum [est].

[Quaestio 8: Utrum in creatis veritas sit ipsa rei essentia.]

Quaeritur, utrum in creatis veritas sit ipsa rei essentia.

[1] Quod non, hoc patet per simile, patet etiam per rationem. In nulla re creata verum est dicere, quod ipsa sit sua bonitas; ergo si bonitas et veritas convertuntur[56], patet etc.

[2] Item: Sicut dictum est prius[57], in quolibet creato primum differt *quod est* et *quo est*, ergo *quod est verum* et *quo [est verum]*. Sed [ens creatum] est verum veritate; ergo nulla essentia creata est sua veritas.

Contra: [1] In congregatis tenet quaerere cum per se praedictis, unde sequitur: iustum est bonum, ergo iustitia est bonitas. Sed haec est diffinitio veri: „verum est id, quod est"; ergo id quod est per se praedicatur de vero, ergo an coniugatis veritas [est] essentia rei, et e contrario. — Augustinus in diffinitione in *Soliloquiis*[58].

[2] Item: In Deo reperitur trinitas personarum, reperitur etiam trinitas appropriatorum unitatis scilicet veritatis et bonitatis, et haec descendit in omnem creaturam; nam ab unitate in Deo unitas in creaturis, a veritate veritas, a bonitate bonitas. Et ratione huius trinitatis quaelibet creatura est vestigium illius trinitatis, a qua descendit. Sed in illa [trinitate] veritas est ipsa essentia; ergo similiter in qualibet creatura.

[3] Item: Omnem differentiam praecedit convenientia. Si ergo illa tria differunt in creatura: unitas, veritas, bonitas, ergo hanc differentiam praecedit convenientia. Sed enti est non aliud quam essentia, ergo illa tria communicant in unitate essentiae. Ergo quodlibet horum est idem cum ipsa essentia; ergo etc.

---

36 cum] *add. delet.* e

---

[55] Cf. supra, pg. 102, nota 52.
[56] Cf. Bonaventura, *I Sent.*, d. 46, q. 4, ad 1 (I 828).
[57] Cf. supra, pg. 100 cum nota 42.
[58] Augustinus, Soliloquia, II, c. 5, n. 8 (*PL* 32, 889). — Cf. supra, pg. 92, nota 2.

Respondeo: Dicendum, quod in nulla creatura verum est dicere, quod ipsa veritas sit ipsa rei essentia in recto, sed solum verum est in Deo, qui est summe simplex. Propter [hoc] notandum [est], quod differt in creatura dicere *id quod est* et *essentiam*, similiter *verum* et *veritatem*. Quia cum dico *id quod est*, duo dico: dico subiectum et dico formam; similiter cum dico verum: subiectum idem, sed tamen forma est alia et alia. Et ideo, etsi concedatur „verum est id quod est“[59], non tamen veritas [est] essentia.

[1] [Ad id,] quod obicit, quod illud tenet in per se praedicatis, dicendum, quod non in omnibus, sed hiis, quae se habent sicut superius et inferius. — Exempla: Albedo disgregat, nec tamen albedo est disgregatio.

[2] Ad illud dicendum, quod non est omnimoda convenientia in vestigio et eo, cuius est vestigium, sed in quo ad quid. Nam in Deo conveniunt illa tria, primo quia sunt in eadem essentia, secundo quia sunt ipsa essentia, tertio quia unum est alterum. Sed in creatura sunt in eadem essentia, nec tamen sunt ipsa, nec unum est alterum, quia convenientia vestigii non attenditur in omnibus.

[3] Per hoc patet responsio ad aliud, quia ante illam differentiam antecedit convenientia, ratione cuius sunt in eadem essentia, non tamen eadem essentia. Et sic patet illud, unde communicat in obliquo, non tamen in recto. Sunt enim in eadem essentia, non tamen sunt ipsa essentia.

f. 50vb [Quaestio 9: Utrum veritas sit una an etiam plures.][60]

Utrum veritas sit una tantum an etiam plures.

[1] Quod plures videtur; quia *sicut unumquodque [se habet] ad esse, ita ad veritatem*[61]. Sed constat essentiam multiplicari, ergo et veritatem.

[2] Item: Hilarius[62] [dicit]: „Aqua habet suam veritatem; perime aquam perimes aquae veritatem.“ Pari ratione et in aliis. Sed hoc non esset, si esset tantum una veritas; ergo etc.

Contra: [1] Anselmus dicit in libro *de veritate*[63], quod „sicut se habet tempus ad temporalia, ita veritas ad omnia vera“. Sed unum est tempus, quod mensurat omnia temporalia, nec multiplicatur secundum illorum multiplicationem. Ergo similiter una est veritas omnium verorum.

Si dicas, quod similitudo non attenditur quantum ad omnia, hoc nihil est, quia Anselmus proponit similitudinem quantum ad mutantem; et quod ita possit omne verum [esse], quia una est rectitudo virgae, quae mensurat hunc pannum et illum, et sic deinceps. Si ergo *veritas est rectitudo,* nihil haec [diffinitio] prohibet, ut videtur, quod una sit veritas omnium verorum.

24 constat] *dupliciter*

[59] Cf. supra, pg. 103, nota 58; et pg. 92, nota 2.
[60] Cf. Alexander Hal., *Summa theol.,* I, n. 91 (147 sq.): An veritas sit una.
[61] Cf. supra, pg. 100, nota 40.
[62] Hilarius, *De trinitate,* V, n. 14 (PL 10, 137 B): ad sensum.
[63] Anselmus, *Dialogus de veritate,* c. 13 (PL 158, 486 C): ad sensum.

[2] Item: Augustinus in *soliloquiis*[64] dicit, quod „veritas radicatur in omnino permanente, non in non-permanente". Sed unum solum est omnino permanens, non multiplicatur secundum rerum multiplicationem; ergo similiter veritas una tantum.

Respondeo: Dicendum, quod veritas dupliciter dicitur. Uno modo *verum* dicitur *id quod est*[65], et tunc veritas dicitur, quae resultat ex debita unione debitorum principiorum; et haec veritas consequitur essentiam et multiplicatur in multis, sicut obiciunt primae rationes. Alio modo dicitur veritas *lux intelligibilis*[66], in quantum [est] consequentia verorum sicut lux corporalis corporum. Et haec quidem veritas, quae omnes et singulas veritates in esse continet et conservat secundum debitum sibi durationem, est una, quia non est aliqua earum; et de hac intelligit Anselmus et Augustinus[67]. Et sic patet responsio ad utramque partem. Haec

[Quaestio 10: Utrum veritas sit mutabilis vel immutabilis.][68]

Quaeritur, utrum veritas sit mutabilis vel immutabilis.

[1] Quod immutabilis videtur: Anselmus[69]: „Omnino video rectitudinem immutabilem permanere." Sed „veritas est rectitudo"[70]; ergo etc.

[2] Item: Augustinus, *De libero arbitrio*[71], [dicit]: „Veritas non est inferior mente nostra, quia de ea iudicaremus", quod non est verum: non enim de ipsa iudicamus, sed per ipsam; nec menti aequalis [est veritas], quia mutaretur sicut mens. Unde subdistinguit[71]: „Mentes nostrae aliquando plus vident eam, aliquando minus . . . ipsa, in se manens, nec proficit nec deficit." Ergo secundum hoc veritas est immutabilis.

Si dicas, quod Augustinus intelligit de veritate increata, sed ostenditur de creata, quod sit immutabilis, sic (responditur): Veritas est in unaquaque re creata ratione eius, quod habet similitudinem cum primo; sed primo non assimilatur nisi ratione permanentiae. Ergo veritas radicatur in unaquaque re ratione eius, quod est in ipsa re permanens; quod, si nihil est in ea permanens, nihil est veritas. Ergo veritas immutabilis [est].

[3] Si dicas, quod nihil prohibet ea, quae permanentia sunt, mutari — sicut patet in caelo, quod, etsi sit permanens, tamen mutatur — arguitur alterius sic: Sicut in caelo idem est, quod fertur alterum, tamen secundum esse, sic

11 una] *add. superfl.* est — 24 sed] *add. delet.* hoc

28 ratione eius] ratione per eius

[64] Augustinus, *Soliloquia,* I, c. 15, n. 29 (PL 32, 884). — Cf. Anselmus, *Dialogus de veritate,* c. 13 (PL 158, 485).

[65] Cf. supra, pg. 92, nota 2.

[66] Augustinus, divers. loc.; cf. supra, pg. 102, nota 52.

[67] Cf. supra, pg. 104, nota 63.

[68] Cf. Alexander Hal., *Summa theol.,* I, n. 94 (151 sq.): An veritas sit mutabilis.

[69] Anselmus, *Dialogus de veritate,* c. 13 (PL 158, 485 C).

[70] *Ibidem,* c. 11 (PL 158, 480 A).

[71] Augustinus, *De libero arbitrio,* II, c. 12, n. 34 (PL 32, 1259).

et in tempore unum est nunc secundum essentiam alterum, tamen secundum esse in quantum praesens, praeteritum et futurum. Ergo, si veritas fundatur supra permanens, eadem omnino est veritas in praesenti, praeterito et futuro. Sed quod futurum est, semper fuit verum; quod praesens, semper est verum dum est; quod praeteritum, similiter numquam desinit esse verum: ergo, si eadem est veritas in hiis, numquam veritas desinit nec mutatur.

Contra: [1] Hilarius[72] [dicit]: „Perime aquam" etc.; ergo veritas potest perimi.

[2] Item: Psalmus [11, 2 dicit]: *Diminutae sunt veritates.* Sed quod potest diminui, [potest] et mutari. Ergo cum veritas possit diminui in rationali creatura, ergo in creaturis.

Respondeo: Veritas increata est una et immutabilis. Veritas autem creata: quaedam est rei, quaedam signi. Quae est rei, potest esse mutabilis et immutabilis sicut et res. Veritas autem signi [intelligitur] dupliciter:

Quaedam in signando, quod debet; et haec immutabilis [est], quia semper signum signat illud, ad quod est impositum. Quaedam in signando, quod debet et ad quod, sicut haec oratio *dies est* est imposita ad signandum diem, et hoc, quando dies est; et haec veritas mutabilis [est]; nam, si de nocte proferatur, non est verum. Anselmus[73] ergo intelligit de veritate signi primo modo.

[Ad id,] quod veritas radicatur supra permanens, dicendum, quod veritas signi non solum radicatur supra ipsam rem, sed supra modum se habendi, qui quidem cras mutatur. [Ad id,] quod ergo obicitur, quod assimilatur, dicendum, quod non omnis veritas assimilatur Deo assimilatione completa, sed quantum plus habet de perpetuitate, plus assimilatur, et quae minus [habet de perpetuitate], minus [assimilatur]; unde etsi non duraret nisi per momentum, tamen quantum ad hoc assimilaretur.

---

21 quod] *dupliciter*

---

[72] Hilarius, *De trinitate,* V, n. 14 (PL 10, 137 B). — Cf. supra, pg. 104, nota 62.
[73] Cf. supra, pg. 105, nota 69.

BESPRECHUNGEN

Fr. Matthaei ab Aquasparta O.F.M. S.R.E. Cardinalis **Quaestiones disputatae de anima separata, de anima beata, de ieiunio et de legibus.** Ad fidem codicum nunc primum editae cura PP. Collegii Bonaventurae (Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi, tom. XVIII). Quaracchi, Florentiae, ex typographia Collegii S. Bonaventurae, 1959 (gr. 8⁰, 14* u. 610 S.).

Der vorliegende Band ist dem Präfekten der Kommission zur Herausgabe der Werke des Alexander von Hales, P. Viktorin Doucet, zur Vollendung seines sechzigsten Lebensjahres dediziert. Auf den ersten Seiten erhalten wir ein kurzes Lebensbild dieses stillen Gelehrten, der fernab seiner kanadischen Heimat seit 30 Jahren dem Kollegium der Franziskaner zu Quaracchi angehört und sein Leben ganz der Erforschung der Franziskanerscholastik gewidmet hat, zuerst unter P. Ephrem Longpré in der Scotus-Sektion, sodann seit 1939 in der „Theologischen Sektion", die sich die Herausgabe der Werke des Alexander von Hales zum Ziel gesetzt hat (seit 1942 deren Präfekt). Doucet ist unstreitig der beste Kenner der Franziskanerscholastik, und seine zahlreichen Texteditionen, Untersuchungen und Rezensionen, die hier dankenswerterweise aufgezählt werden, zeichnen sich in gleicher Weise aus durch eine umfassende Sachkenntnis wie eine bewundernswerte Akribie und Zuverlässigkeit.

Als erste größere Studie veröffentlichte Doucet seiner Zeit (1935) die *Quaestiones disputatae de gratia* des Matthäus von Aquasparta zugleich mit einer grundlegenden Untersuchung über sein Leben, seine Lehrtätigkeit und seine Schriften. Als Festgabe legen nun seine vier Mitarbeiter in Quaracchi eine kritische Ausgabe weiterer Quaestiones disputatae dieses großen Franziskanerlehrers vor: *Quaestiones de anima separata* (ed. Gedeon Gàl), *Quaestiones de anima beata* (ed. P. Aquilinus Emmen), *Quaestiones de ieiunio* (ed. P. Ignatius Brady), *Quaestiones de legibus* (ed. P. Caelestinus Piana). Für die drei ersten Quästionengruppen standen den Herausgebern das in der Assisi-Hs 134 auf uns gekommene Autograph des Matthäus von Aquasparta und eine von ihm selbst verbesserte Abschrift zur Verfügung, die Quaestiones de legibus sind nur in einer Hs, Assisi 159, erhalten. Wie wir es bei den Quaracchi-Ausgaben von jeher, vor allem aber seitdem Doucet die Leitung übernommen hat, gewohnt sind, ist auch diese Edition in jeder Hinsicht mustergültig: in der Herstellung eines kritisch gesicherten Textes, in der Verifizierung der Zitate, besonders auch der vielen „quidam", mit Angabe des Fundortes in neueren Ausgaben, in sonstigen sehr willkommenen Hinweisen auf die Behandlung derselben Fragen bei früheren oder zeitgenössischen Theologen. Lobende Erwähnung verdient auch der saubere, fehlerfreie, angenehm lesbare Druck und das gute Papier. Vier Indizes beschließen den stattlichen Band, neben dem allgemeinen Inhaltsverzeichnis eine Aufzählung der erwähnten Bibliotheken und Hss, ein Autoren- und ein umfangreiches, sehr sorgfältig gearbeitetes Sachregister (doctrina).

Auch diese Quästionen zeigen uns Matthäus von Aquasparta als treuen Anhänger des hl. Bonaventura und als unerschütterlichen Verteidiger des Augustinismus gegen den thomistischen Aristotelismus und gegen den Averroismus; besonders die beiden ersten Abhandlungen *De anima separata* und *De anima beata* gaben ihm dazu reichlich Gelegenheit. Allenthalben spürt man die Aktualität seiner Darlegungen im Hinblick auf die damals (1277) erfolgte Verurteilung averroistischer und thomistischer Sätze. Auch in diesen Schriften legt unser Franziskanertheologe eine erstaunliche Augustinuskenntnis an den Tag. Der umfangreiche Vorbau seiner Quästionen, das Pro et Contra, wie auch die Ausführungen im Corpus quaestionum sind immer wieder von wörtlichen Augustinustexten und Augustinusgedanken durchzogen. Matthäus kennt und zitiert 50 verschiedene Schriften des Heiligen, besonders häufig *De Trinitate* und *De Civitate Dei*. Im Autorenregister füllt die Aufzählung seiner Augustinuszitate nicht weniger als 5 Spalten. Wie sein großer Ordenslehrer, der hl. Bonaventura, schreibt auch Matthäus ein gepflegtes Latein; seine Schriften sind sorgfältig ausgearbeitete, stilistisch wohlgeformte Abhandlungen und darum angenehm zu lesen.

Mit den vorliegenden Quästionen sind alle in dem umfangreichen Autograph des Matthäus enthaltenen Quaestiones disputatae ediert; eine Herausgabe der im gleichen Codex stehenden Quodlibeta des Matthäus ist, wie die Herausgeber im Vorwort ankündigen, in Vorbereitung. Valens Heynck OFM, Paderborn

Meyer, Hans, **Systematische Philosophie.** Band II: Grundprobleme der Metaphysik. Paderborn, F. Schöningh, 1958 (8⁰, IX u. 502 S.), geb. DM 28,—; Subskr. DM 25,20.

Wahre Philosophie ist ein ständiger Dialog zwischen der Geschichte des philosophischen Gedankens und dessen innerer Systematik. Man darf wohl sagen: Nur soviel versteht ein Philosoph von der Geschichte des philosophischen Gedankens, als er selbst auch Systematiker ist: und umgekehrt: Nur dann ist seine Systematik lebendig und echt, wenn sie mit der philosophischen Erfahrung in Kontakt steht, die in der Geschichte uns gegeben ist. Der Weg dazu kann verschieden sein. Die einen kommen von der Geschichte zur Systematik und die anderen von einem systematischen Entwurf zur Geschichte. Aber beides ist doch immer miteinander verbunden. H. Meyer, der Nestor der christlichen Philosophie in Deutschland, ist den zweiten Weg gegangen. Seiner bestbekannten, fünfbändigen Geschichte der abendländischen Weltanschauung läßt er nun als krönenden Abschluß auch eine systematische Philosophie folgen, von der die allgemeine Wissenschaftstheorie und Erkenntnislehre bereits erschienen ist (1955) und nunmehr der zweite Band „Grundprobleme der Metaphysik" vorliegt. Der neue Band gliedert sich in drei große Abschnitte: allgemeine Ontologie, regional-innerweltliche Ontologie (Philosophie der Materie, des Lebens, des Menschen und der Welt), natürliche Theologie.

Was der unermüdliche Verf. im einzelnen bietet, ist die reife Frucht einer langjährigen Lehrtätigkeit und atmet einen freien und aufgeschlossenen Geist, der bei allen philosophischen Versuchen stets zunächst den Wahrheitskern sichtbar zu machen sucht und dann erst in eine Auseinandersetzung eintritt. Aus der reichen Fülle des Werkes sei auf einiges hier aufmerksam gemacht. Die Methode der Metaphysik läßt sich nicht auf eine Möglichkeit festlegen, sondern ist das Ineinandergreifen von Intuition, eindringender Wesensanalyse und reduktivem Schluß. Bemerkenswert ist der Satz über die Stellung der Intuition: „Es ist noch keine große einheitliche Weltanschauung entworfen worden ohne intuitive Versenkung in den Weltprozeß, ohne intuitives Berühren der tiefsten Bereiche der Wirklichkeit und intuitives Erfassen des Weltzusammenhanges" (25). Über das wichtige Konstitutionsverhältnis von Wesenheit und Dasein im Realseienden heißt es, daß Sosein und Dasein nicht bloß „Momente" sind, sondern „metaphysische Aufbauprinzipien" (103). Die Unterschiedenheit liegt zwischen einer separatio realis, distinctio realis, distinctio formalis und distinctio modalis (103). Das Zwischen läßt sich m. E. gut durch den Unterschied von ontisch und ontologisch bestimmen. Sosein und Dasein sind im Realseienden nicht ontisch voneinander verschieden, weil sie keine Seienden sind, sondern innere Aufbauprinzipien der Seienden, insbesondere der Realseienden. Sie sind demnach innere Logoi oder Seinsgründe und daher ontologisch voneinander verschieden. Ihre Verschiedenheit ruht in der verschiedenen Funktion, die sie beim Aufbau des Seienden ausüben. Doch können sie diese verschiedene Aufgabe immer nur zusammen und nie getrennt durchführen. Das Dasein gibt dem Seienden seine ontologische Setzung und das Sosein seine inhaltliche Differenzierung oder Bestimmung. Beide ontologischen Konstitutiva ermöglichen von innen her das Sein des Seienden. In der Frage, wie sich das Sein zu den Seienden verhält, tritt der Verf. eindeutig für die Analogie ein. Die univocatio transcendentalis des Seins, wie sie Scotus vertreten hat, reicht wegen ihrer Inhaltsarmut nicht aus, um die Kluft zwischen Endlich und Unendlich zu überbrücken (160). Man könnte auch sagen: Hinsichtlich des Endlichen liegt ein univokes Sein transzendentaler Art über das Endliche hinaus, hinsichtlich des Unendlichen aber unter diesem. Das hat Scotus auch gesehen. Sein Anliegen geht wohl darauf hinaus, das Positive der Analogie begrifflich scharf herauszustellen, um die beiden äußersten Analogate, Gott und Welt, in einem Minimum zusammenzubringen. Seine Univokation steht demnach nicht gegen eine Analogie des Seins, sondern gerade im Dienste einer Seinsanalogie. Damit das Ganzandere der Analogie am Anfang ein kleinwenig aufgehellt wird, stellt der Doctor Subtilis vor die analogia entis eine univocatio transcendentalis entis.

Die Philosophie der Materie behandelt folgende Fragen: Naturwissenschaft und Naturphilosophie, die charakterischen Merkmale der Körperdinge, Hylemorphismus und Atomismus. Das Verhältnis von Naturwissenschaft und Naturphilosophie ist heute nicht leicht zu bestimmen, zumal die Naturwissenschaft bei ihrem Vorgehen einen Abstrakt-

heitsgrad erreicht hat, der in vieler Hinsicht den der klassischen Metaphysik überragt. Man darf daher das Verhältnis beider nicht in der Weise vereinfachen, daß man der Naturwissenschaft die Erforschung der nächsten Gründe zuweist und der Naturphilosophie die letzten Gründe. Diese Unterscheidung lehnt M. mit Recht als zu künstlich ab, da nähere und letzte Gründe in einem inneren Zusammenhang stehen und auch die moderne Naturwissenschaft hinter den Erscheinungen eine einheitliche Realität sucht (174). Ob das Atom und die Molekel eine hologene substantielle Einheit sind, wird offen gelassen; desgleichen ob Elektronen, Protonen, Neutronen usf. als diskrete Individualsubstanzen anzusehen sind oder nur als Erscheinungen einer materiellen Kollektivsubstanz. Darüber läßt sich bei dem augenblicklichen Stand der Dinge nichts ausmachen (202 f.).

Der Abschnitt über die Philosophie des Lebens gibt einen guten Überblick über die Auseinandersetzung von Mechanismus und Vitalismus, über das Aszendenz- und Deszendenz-Problem und die Entstehung des Lebens (204—243). Damit ist der dritte Abschnitt der Regional-Metaphysik erreicht: Die Anthropologie. Drei Fragen beanspruchen hier unser besonderes Interesse: der Mensch als Naturwesen, das Leib-Seele-Problem und das Wesen der menschlichen Person. Besondere Sorgfalt ist gerade der ontologischen Bestimmung der Person gewidmet. In lebendiger Begegnung mit Nietzsche, Klages, Marx, Gehlen, Sartre, Heidegger, Jaspers, Scheler entwirft M. eine ontologische Bestimmung der menschlichen Person, die ihre geschichtlichen Wurzeln und damit auch ihren metaphysischen Tiefgang in christlicher Scholastik hat. Doch bleibt der Verf. dabei nicht stehen, sondern erweitert die Thematik, indem er die Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit mit dem Sein der menschlichen Person in Verbindung bringt (350—364).

Materie, Leben und Mensch stehen in der Realität nicht beziehungslos nebeneinander, sondern bilden ein großes Ordnungsgefüge, das wir Welt nennen. Die einzelnen Formen der Ordnung, die in jeder höheren Schicht neue und differenziertere Formen annehmen, werden in einer guten Zusammenschau geboten und sind die beste Vorbereitung und die Überleitung zum dritten Abschnitt über die transzendente Weltursache. Auch hier weiß der Verf. Wesentliches über die Gottesbeweise, Attribute Gottes, das Verhältnis von Gott und Welt und das Theodizeeproblem zu sagen. Ausführlich werden die quinque viae des hl. Thomas v. Aquin dargestellt, deren Substanz auf dem Kausalprinzip aufbauen und daher gültig sind. In Einzelheiten bieten sie jedoch „Raum für kritische Einwände", wie das Bewegungsargument (414 f.) und der Stufenbeweis in der thomasischen Form zur Genüge dartun (420). Die Analogielehre der Scholastik wird mit Recht von der Chiffreschrift Jaspers' unterschieden (464). Doch ist auch in der Jaspersschen Auffassung ein berechtigter Kern. „Untersucht man, was an den Metaphysiken für den geschichtlichen Menschen Chiffre ist, sein kann und warum, legt man dabei nicht bloß auf die subjektive Bewegung des Transzendierens, sonders auf den Inhalt Gewicht, dann erhalten die Chiffren eine weit positivere Bedeutung und sind geeignet, in eine Ontologie eingeordnet zu werden" (465). Das Theodizeeproblem wird mit der nötigen Diskretion und Vorsicht behandelt. „Von einem Ausgleich der objektiven Mächte der Weltordnung mit den Ansprüchen des Einzelschicksals kann keine Rede sein ... Soll der Gerechtigkeit Genüge geschaffen, soll ein Ausgleich stattfinden zwischen moralischer Würdigkeit und Glückseligkeit, dann fordert das ein Fortleben nach dem leiblichen Tode. Die Unsterblichkeit der geistig-sittlichen Person ist vom Standpunkt der Theodizee aus eine unabweisbare Forderung" (495).

Nach der Lektüre des gehaltvollen Werkes fühlt man sich zu neuem, systematischem Denken angeregt und weiß sich dem Verf. zu Dank verpflichtet, da er den mutigen Schritt zur Systematik gewagt hat. Timotheus Barth OFM, Rom

Hoeres, W., **Naturtendenz und Freiheit nach Duns Scotus.** Aus: Jahrbuch für Philosophie und Psychologie der Salzburger Universität III (1958) 95—134.

In der klassischen Philosophie hat das Sein immer den Vorrang. Scotus nennt es das primum transcendens (Ord. I d. 8, q. 3; ed. Vat. IV, 207). Daher wird die Einheit, die Wahrheit und vor allem auch die Gutheit immer im Zusammenhang mit dem Sein gesehen und von ihm her erklärt. Die moderne Philosophie hat diesen Zusammenhang gelöst. So wird der Wert zur einer nicht weiter zurückführbaren, „rechenschaftslos vorhandenen" Tatsache, die „in irgendeiner äußerlichen Weise dann am Seienden haftet" (95; vgl. auch W. Hoeres, Sein und Reflexion, Würzburg 1956, 130 ff.). Die Lehre von der Einheit des Seins und des Guten entscheidet daher über den Gehalt der scholastischen Metaphysik. Neuerdings wird behauptet, daß diese Einheit von Sein und Wert bereits von Scotus durch seine distinctio formalis a parte rei gelockert sei, die dann fol-

gerichtig zu einer Scheidung von Sein und Wert geführt habe (J. Auer, Die menschliche Willensfreiheit im Lehrsystem des Thomas v. Aquin und Johannes Duns Scotus. München 1938, 284). Dieser Auslegung tritt der Verf. entgegen und sucht mit guten Gründen zu zeigen, daß die scotische Lehre von der Naturtendenz und der Willensfreiheit ganz in der Linie der klassischen Lehre von Sein und Wert liegt. In „einer einzigen, zutiefst einheitlichen Bewegung" folgt der Geist seiner natürlichen Neigung und strebt seinem Endziel zu. So kann sich der Doctor Subtilis Augustinus (appetitus inhiantis fit amor fruentis) anschließen und sagen: Das bloße Streben ist noch unvollkommene Liebe; dabei bleibt es aber nicht stehen, sondern schreitet fort und vollendet sich dadurch, daß es zu seinem beseligenden Genuß kommt. Vom Verlangen bis zur Freude strebt der Wille jenem Ziel zu, das er in diesem Leben bereits bejaht und das er im anderen Leben in Seligkeit verkostet. Der Wille des irdischen Menschen kann freilich von seinem Weg und Ziel abweichen, das ihm seine Naturanlage vorzeichnet (132). Darin besteht auch seine Freiheit hier auf Erden. Doch gehört diese Möglichkeit nicht eigentlich zum Wesen der menschlichen Freiheit; das liegt vielmehr in ihrer geschichtlichen Verfassung (Folgen der Erbsünde) begründet. Sobald der Mensch im Jenseits aus diesen geschichtlichen Bedingungen gelöst ist, tritt seine wesentliche oder metaphysische Freiheit in Aktion. Das will besagen: Im Zustand der gelösten Geistigkeit fallen Freiheit und Notwendigkeit zusammen. Hier ist der Wille ganz bei sich, verfügt frei über sich selbst und entscheidet sich, seinem inneren Zug folgend, frei für Gott. Die Zusammengehörigkeit von Entscheidung und Neigung wird durch die besondere Struktur der potentia libera und ihrer Verbindung mit der delectatio gewonnen und ist der unmittelbaren Erfahrung zugänglich (129). Da dasselbe Ich zugleich tätig und empfangend ist, ist es möglich, daß ein freies Wesen in völliger Freiheit zugleich notwendig handeln kann. Possibile est aliquod liberum stante libertate necessario agere: Quodl. q. 16, n. 9, ed. Vivès XXVI, 195a.

Der vorliegende Aufsatz ist den trefflichen Erklärungen entnommen, die der Verf. zu seiner systematischen Zusammenstellung und Übersetzung von etwa 1000 Texten über die Willensfreiheit des Scotus geschrieben hat. Wir möchten wünschen, daß diese Arbeit bald erscheinen kann. Bezüglich der kritischen Bewertung der einzelnen Scotustexte sollte sich aber der Verf. noch von einem beraten lassen, der sich in den verwickelten Fragen von Reportationen und Ordinatio gut auskennt. Timotheus Barth OFM, Rom

Schütz, Ludwig, **Thomas-Lexikon.** Faksimile-Neudruck der ‚zweiten, sehr vergrößerten' Auflage. Stuttgart, Fr. Frommanns Verlag, Günther Holzboog, 1958 (kl. 8^{0}, X u. 889 S.).

Das bekannte Thomas-Lexikon liegt hier in einem Faksimile-Neudruck vor, der die letzte von Schütz besorgte Ausgabe von 1895 unverändert wiedergibt und einige vom Verf. selbst vorgesehene Ergänzungen und Verbesserungen hinzufügt. Der Verlag hat dem Werke ein kleineres, sehr handliches Format gegeben, das trotz des verringerten Satzspiegels noch einen guten lesbaren Text bietet. Das Thomas-Lexikon mit seiner „Sammlung, Übersetzung und Erklärung der in sämtlichen Werken des hl. Thomas von Aquin vorkommenden Kunstausdrücke und wissenschaftlichen Aussprüche" gehört zu den klassischen Hilfsmitteln des Thomasstudiums. Es ist auch heute noch ein wertvoller, unentbehrlicher Ratgeber bei der Lektüre der zahlreichen Schriften des von der Kirche so hochgeschätzten Fürsten der Scholastik. Auch für den Kenner der Scholastik ist es heilsam, darin nachzuschlagen und sich wieder zu vergegenwärtigen, wie mehrdeutig so manche wichtige, häufig vorkommende Ausdrücke und Wendungen bei Thomas sind, wie man im einzelnen wohl prüfen muß, in welchem Sinn sie jeweils zu verstehen sind. Gewiß wäre eine Neubearbeitung des Lexikons, die die Ergebnisse der umfangreichen und eindringenden Thomasforschung der letzten 60 Jahre berücksichtigte und für die Übersetzung die neue deutsche Thomasausgabe heranzöge, sehr willkommen. Aber solange sie nicht vorliegt, müssen wir zum „alten Schütz" greifen, und wir sind dem Verlag dankbar, daß er ihn uns in einer handlichen Ausgabe wieder zugänglich gemacht hat.

Valens Heynck OFM, Paderborn

Echter Bibel, Altes Testament. I. Band. Würzburg, Echter-Verlag (8^{0}, 720 S.), Subskriptionspreis DM 28,—; Einzelpreis DM 32,—.

Die von Professor Dr. Friedrich Nötscher unter Mitarbeit zahlreicher Fachgelehrter herausgegebene Echter Bibel ist bereits ein fester Begriff und eine geschätzte Hilfe für die wissenschaftliche Arbeit in der Exegese des Alten Testamentes. Nachdem die Erstaus-

gabe in Einzel-Lieferungen sich sehr gut eingeführt und einen großen Kreis von Freunden erworben hat, war für die 2. Auflage die Herausgabe in 4 handlichen, geschlossenen Bänden wohl das Gegebene. Im wesentlichen stellt diese Neuausgabe keine Neubearbeitung dar, wenn auch bei dem neuen Satz Übersetzung und Erklärung manchmal geändert und verbessert wurden. Der erste Band umfaßt die 5 Bücher Moses und die Bücher Josua, Richter, Ruth. Wert und Bedeutung dieser von führenden katholischen Fachgelehrten besorgten deutschen Bibelübersetzung ist so allgemein anerkannt, daß es nicht eigens hervorgehoben zu werden braucht. Die Übersetzung ist unbedingt zuverlässig, wort- und sinngetreu, in gut lesbarem und gehobenem Deutsch. Erklärungen und Deutungen sind gerade wegen ihrer nüchternen Sachlichkeit und treffenden kurzen Fassung, die sich jeweils genau an den tatsächlichen Text bindet, besonders wertvoll und eine aufschlußreiche Hilfe für jeden, der in seiner Tätigkeit als Priester oder Lehrer, oder auch in seiner persönlichen Liebe zur Bibel die dort niedergelegten göttlichen Wahrheiten nutzen will. Diese wissenschaftlich gut unterbauten Bemerkungen zur sprachlich sorgfältigen und genauen Übertragung geben Aufschluß über alles, was zum Verständnis erforderlich und notwendig ist. Sie sind eine wissenschaftlich gesicherte und für jeden Benutzer wichtige Ergänzung des Textes. Drucktechnisch ist diese Ausgabe in ihrer Sauberkeit und Übersichtlichkeit eine vorzügliche Leistung. Der Einband ist der Würde der Heiligen Schrift entsprechend schlicht-einfach, aber geschmackvoll und ansprechend. Diese Bände sind eine Zierde für jeden Bücherschrank. Wir können nur wünschen, daß die Echter Bibel in dieser neuen Gestalt noch mehr Freunde, Liebhaber und begeisterte Benutzer finden möge; denn das hat sie wirklich verdient. Cassian Frins OFM, Paderborn

Noth, Martin, **Gesammelte Studien zum Alten Testament** (Theologische Bücherei. Neudrucke und Berichte aus dem 20. Jahrhundert, Bd. 6: Altes Testament). München, Kaiser, 1957 (8⁰, 308 S.) DM 10,—.

Die hier vorgelegten „Gesammelten Studien zum Alten Testament" werden sicher den Dank aller Exegeten finden. Jeder wird sich freuen, daß die wertvollen Abhandlungen und Aufsätze in dieser Zusammenstellung in einem Bande leicht zugänglich sind. Der Verfasser und Herausgeber hat aus seinem reichen Schrifttum das ausgewählt, was ganz vergriffen, nicht leicht erreichbar und schwer zu finden ist. Natürlich hat er das Wertvolle und Wichtige in diesem Bande vereinigt. Eine Überarbeitung der ersten Fassung ist nicht vorgenommen worden. Am bedeutsamsten ist wohl die an den Anfang gestellte Abhandlung: „Die Gesetze im Pentateuch", S. 9—141. Am zeitgemäßesten ist sicher die Abhandlung: „Gott, König, Volk im Alten Testament", S. 188—229. „Für Israel kann es keine von Anfang an selbstverständlich geläufig gewesene Gott-König-Ideologie gegeben haben, die Israel mit der ganzen altorientalischen Welt geteilt hätte", S. 229. Alle einzelnen Beiträge hier aufzuzählen erübrigt sich wohl. Hinweisen möchte ich nur noch auf die Rede: „Geschichte und Gotteswort im Alten Testament", S. 230—247, besonders S. 235 ff., wo klar und eindeutig der wesentliche Unterschied zwischen den in Mari-Texten genannten „prophetischen" Männern und den Propheten Israels herausgestellt wird. Israels Glaube und Religion ist im Bereich der Religionen des Alten Orients einmalig und einzigartig. Das geschichtliche Geschehen ist für Israel stets Selbstenthüllung Gottes. Die Unerbittlichkeit der sittlichen Forderungen, die Höhe und Reinheit gottgewollter sittlicher Verpflichtungen, wie sie die Propheten des Alten Testamentes vortragen, dazu die Tiefe ihrer religiös ausgerichteten Reden und Botschaften ziehen hier trotz aller äußeren Ähnlichkeiten einen ganz scharfen Trennungsstrich. Wir möchten zum Schluß dem Verfasser und Herausgeber besonders danken, daß er uns in diesem Wiederabdruck die wertvollen Ergebnisse seiner langjährigen Forscherarbeit leicht zugänglich gemacht hat. Dem Verlag danken wir für die drucktechnisch saubere Ausstattung dieser „Gesammelten Studien zum Alten Testament".

Cassian Frins OFM, Paderborn

Ziegler, Adolf W., **Neue Studien zum ersten Klemensbrief.** München, Manz Verlag, 1958 (8⁰, 144 S.), brosch. DM 10,80.

Im Vorwort bezeichnet es der Verfasser als das vornehmlichste Anliegen der in diesem Buch enthaltenen Studien, die Fragen um das Verhältnis von Antike und Christentum aufzugreifen. Wenn Ziegler sich dabei auf den ersten Klemensbrief beschränkt, liegen dem methodische Überlegungen zugrunde. Die Untersuchungen beschäftigen sich nur mit dem ersten Klemensbrief, um durch eine genaue Einzeluntersuchung die Bau-

steine für einen größeren Bau zu bereiten. Auf solche Einzeluntersuchungen kann die Wissenschaft nicht verzichten, wenn sie nicht in kühnen Konstruktionen den Boden unter den Füßen verlieren will. In einer Reihe von Untersuchungen stellt Ziegler konkrete Fragen an den Text des Klemensbriefes: so nach der Bedeutung Korinths für den Inhalt und die Darstellung des Briefes, nach der Sprache der Agonistik, nach der Stellung zur Kaisermacht, nach der Offenbarung, der prophetischen Erkenntnis und Verkündigung, nach dem Orakel und den Frauen und nach der Auswanderung. Zwei Kapitel über die Primatsfrage und die Vorgeschichte des ersten Klemensbriefes schließen sich an. Solche konkreten Fragestellungen schärfen das Auge, um Besonderheiten und Feinheiten festzustellen, über die man sonst hinwegliest. So kann Ziegler auf eine Reihe von Punkten hinweisen, wo Klemens Gedanken oder Formulierungen der antiken Welt entnimmt, wenn es auch im einzelnen oft schwierig — wenn nicht unmöglich — ist, den genauen Berührungspunkt anzugeben. Der Anklang an einen antiken Dichter fordert nicht unbedingt eine unmittelbare, literarische Abhängigkeit, denn manche Worte der Dichter waren auch damals Gemeingut geworden. Die konkrete Fragestellung scheint jedoch auch zuweilen den Blick des Verfassers zu sehr auf sein Arbeitsfeld eingeengt zu haben. Es sei nur hingewiesen auf das Kapitel von der Sprache der Agonistik. Es ist kein Zweifel, daß die Sprache der Kampfspiele in der Antike und vor allem in Korinth auch in die religiöse Sprache eingedrungen ist, wie uns ja der erste Korintherbrief des heiligen Paulus mit aller Deutlichkeit zeigt. Mit Recht stellt Ziegler das auch für den ersten Klemensbrief heraus. Wenn der Verfasser aber schreibt: „In dem naturfrohen Kapitel 20 sehen wir nicht ausschließlich stoisches Gedankengut, auch nicht bloß griechische philosophische Frömmigkeit, sondern wir sehen darin so etwas wie das Chorprinzip der griechischen öffentlichen Spiele: denn es heißt, daß Sonne, Mond und Sternen-Chöre einträchtig sich in ihren Bahnen bewegen“ (S. 27), so scheinen mir die Anklänge an die Gedankenwelt und Sprache des Alten Testaments viel näher zu liegen (vgl. Gn 1, 16; Ri 5, 20; Is 40, 26; Bar 3, 34—35; Ps 19, 1—7; 147, 4). Im ganzen ist zu sagen, daß durch die ins Einzelne gehenden Untersuchungen nicht nur der Klemensbrief an Klarheit gewonnen hat, sondern der Verfasser hat auch zu dem weitergreifenden Thema der Frage nach dem Verhältnis von Antike und Christentum einen sorgfältig gearbeiteten Beitrag geliefert.

Werner Uhlenbrock OFM, Warendorf

Teichtweier, Georg, **Die Sündenlehre des Origenes** (Studien zur Geschichte der kath. Moraltheologie Bd. 7). Regensburg, Pustet, 1958 (8°, 363 S.), kart. 22,40 DM.

Um die Klarstellung der Bußlehre in der Frühkirche haben sich Männer im Range eines Karl Adam und Bernhard Poschmann gemüht. Dennoch ist noch keine völlig einheitliche Auffassung erreicht. So ist man für eine jede Arbeit dankbar, die das Thema wieder aufgreift und zu neuen Einsichten führt. In dem vorliegenden Werk hat Teichtweier die Sündenlehre des Origenes dargestellt, jedoch auch die Ansichten des Tertullian mithineingearbeitet. Der Titel nennt nur den Namen des Origenes — und mit Recht. Denn die Lehre des eigenwilligen Afrikaners ist zu sehr nur anhangsmäßig geboten, so daß das Bild seiner Auffassung nicht recht lebendig wird, wenn selbstverständlich auch immer der Rigorismus seiner montanistischen Zeit betont wird.

In sechs Kapiteln behandelt Teichtweier die Sündenlehre des Origenes: Die Voraussetzungen der Sündenlehre: Der Weg des Menschen in die Sünde; Die Folgen der Sünde; Das Wesen der Sünde; Die Arten der Sünde und Der Weg aus der Sünde in Buße und Vergebung. In einer Einführung gibt der Verfasser einige methodische Hinweise, nach denen er vorgegangen ist. An erster Stelle betont er die Notwendigkeit, das ganze Werk des Origenes zu durchforschen und nicht bei einigen Werken stehenzubleiben. Das ist so einleuchtend, daß darüber kein Wort zu verlieren ist. Wohl aber ist zu fragen, ob es nicht methodisch richtig gewesen wäre, doch zwischen den systematischen und den homiletischen Werken einen Unterschied zu machen. Mir ist nur an einer Stelle aufgefallen, daß Teichtweier den Theologen Origenes von dem Prediger unterscheidet (S. 122/23). Auch die zweite methodische Forderung, daß Origenes, der ja am Anfang der theologischen Wissenschaft steht, nicht einfach von der modernen Theologie, die auf eine lange geschichtliche Entwicklung zurückblicken kann, beurteilt werden darf, ist voll zu unterschreiben. Jedoch ist es nicht überflüssig, diese Forderung zu betonen, wie sich bei der Beantwortung der Frage: Wieviel Gruppen von Sünden kennt Origenes, zeigt. Bei modernen Forschern bildet sich leicht die Neigung, von unserer Zweiteilung in Todsünden und läßliche Sünden auch bei Origenes eine Zweiteilung anzunehmen. Die Texte jedoch zwingen zu einer Dreiteilung, denn Origenes unterscheidet zwischen ganz schweren Sünden,

Sünden, die zum Tode führen, und Sünden, die von einem leichteren Gewicht sind. Die Unterscheidung hat dann auch ihre Bedeutung für die Buße und Vergebung. Im Ganzen hat der Verfasser, der diese Arbeit als Habilitationsschrift vorgelegt hat, mit großer Sorgfalt und mit emsigem Fleiß die Schriften des Origenes durchforscht. Die Ergebnisse sind nach einem klar gegliederten Plan dargestellt, so daß der Leser dem Gang der Darstellung leicht folgen und auch besonders interessierende Ausführungen ohne Mühe finden kann. Wenn das Kapitel Das Wesen der Sünde erst auf das von den Folgen der Sünde folgt, so ist das aus der Tatsache zu erklären, daß sich manche Einsichten für das Wesen der Sünde erst aus den Folgen der Sünde ergeben. Innerhalb des Kapitels über das Wesen der Sünde bringt der Verfasser in einem Abschnitt eine Anzahl Bilder, mit denen Origenes die Sünde bzw. ihre Folgen beschreibt. Uns will scheinen, daß die theologische Bedeutung dieser Bilder, die zum Teil aus der Heiligen Schrift genommen sind, noch tiefer hätte erfaßt werden können. In der Fülle, in der Origenes sie verwendet, weisen sie doch auf die Tatsache hin, daß das Wesen der Sünde ein mysterium ist, das mit streng logischen Begriffen gar nicht zu erfassen ist, zu dem uns aber die Bilder hinführen, wenn auch sie selbstverständlich das tiefste Wesen der Sünde nicht anschaulich machen können. Den Höhepunkt des Buches bildet nun aber nicht die Frage nach dem Wesen der Sünde, sondern das letzte Kapitel über die Buße und Vergebung. Man spürt, wie diese Frage dem Verfasser besonders am Herzen liegt. Hier hat Teichtweier das Gespräch wirklich weitergeführt und hat uns Einsichten in die Auffassung des Origenes geschenkt, die nicht unbeachtet gelassen werden dürfen, etwa die Ausführungen über andere Wege der Sündenvergebung, die von der Forschung bisher kaum beachtet worden sind (vgl. S. 329—336). Der Verfasser scheut sich aber auch nicht, noch bestehende Unklarheiten zuzugeben, ja darauf hinzuweisen, daß in manchen Fragen eine letzte Klarheit wohl nicht zu erreichen ist, da die von Origenes gebrauchten Termini nicht eindeutig sind.

Wenn der Verfasser sich mit andern Ansichten auseinandersetzt, bleibt er immer sachlich und vornehm. Einen Wunsch hätte man allerdings bei Stellen, an denen die Ansicht des Origenes nicht klar oder bei denen die Forscher verschiedener Meinung sind. So ausführlich der Verfasser in der Angabe der Stellen ist, so sparsam ist er im Zitieren der Stellen selbst. Das Buch hätte sicher gewonnen, wenn der Verfasser an entscheidenden oder nicht eindeutigen Auffassungen des Alexandriners nicht nur einen kurzen Satz sondern einen größeren Text geboten hätte. Nicht jedem Benutzer des Werkes werden die Werke des Origenes in jedem Augenblick zur Hand sein. Mit Recht weist Teichtweier auf den Einfluß griechischer Geistigkeit im Werk des Origenes hin. Wenn es aber etwa bei den für die Sünde gebrauchten Worten heißt: ‚Die Worte sind ursprünglich der Stoa entnommen' (S. 217), fragt man sich doch, ob der Satz in dieser Unbedingtheit berechtigt ist. Origenes mag manche Ausdrücke für Sünde der Stoa entnommen haben, aber seine erste Quelle ist doch die Heilige Schrift. Ein böser lapsus linguae ist dem Verfasser auf S. 196 unterlaufen, wenn er schreibt: ‚Gott wird verlassen, *andern Scheingütern vorgezogen* und behält dennoch den Menschen unter seiner Fürsorge'.

Wenn das Werk so auch einige Wünsche offenläßt, so ist es doch ein wertvoller Beitrag zur Sünden- und Bußlehre der Kirche, für den wir dem Verfasser dankbar sind.

Werner Uhlenbrock OFM, Warendorf

Möhler, Johann Adam, **Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften.** Herausgegeben, eingeleitet und kommentiert von Josef Rupert Geiselmann. Köln & Olten, Jakob Hegner, 1958 (8⁰, 148 und 774 S.) Ln. DM 44,—.

In erfreulich rascher Folge legen Herausgeber und Verlag den zweiten Band der kritischen Ausgabe der Werke Möhlers vor. Nach dem Jugendwerk *Die Einheit in der Kirche* folgt nun die *Symbolik*. Um das Buch nicht allzu unhandlich werden zu lassen, sind in dem ersten, vorliegenden Band nur die Einführung und der Text geboten, der zweite, noch ausstehende Band bringt den textkritischen Teil, die Textgeschichte und den Sachkommentar.

Unter den Werken Möhlers behauptet die Symbolik die erste Stelle. Sie hat von Anfang an einen großen Einfluß ausgeübt. Mit Recht schreibt Geiselmann: „Es dürfte auch durch das ganze 19. Jahrhundert hin kein Buch im deutschen katholischen Raum geben, das sich so lange und so allgemein des Interesses der Theologen und darüber hinaus des lesefreudigen Publikums erfreuen konnte" (Einführung S. 16). Neuauflagen

und Übersetzungen sprechen eine deutliche Sprache von der Beachtung, die das Werk gefunden hat. In den zwanziger Jahren unseres Jahrhunderts war es dann still um die Symbolik geworden, so daß Karl Eschweiler schreiben mußte, es scheine, als ob das Werk Möhlers in den Schlaf des Dornröschens im Märchen gesunken sei. Durch die Neubegegnung der Konfessionen ist diese Zeit der Stille beendet, und das Werk Möhlers hat eine große Aufgabe zu erfüllen. Wie bei der *,Einheit'* gibt Geiselmann auch nun bei der Symbolik eine umfassende und neue Erkenntnisse erschließende Einführung. In ihr berichtet er über den handschriftlichen Befund, der durch den letzten Krieg sehr gelitten hat, über Auflagen und Übersetzungen, über die Wirkung auf das theologische Leben usw. Wichtiger als diese Mitteilungen, die einen ersten Blick in die Geschichte der Symbolik tun lassen, sind die geistesgeschichtlichen Ausführungen, die Geiselmann bietet. Die Symbolik stellt ja nicht einfach eine pedantische Gegenüberstellung von katholischen und protestantischen Dogmen dar. Möhler ist viel zu stark vom Geist der Romantik geformt, als daß er sich mit einer solchen Darstellung zufrieden geben könnte. Das Buch muß nach seinem Wollen ein organisches Werk werden, das nicht nur die Gegensätze herausstellt, sondern das auch die Wurzel aufdeckt, aus der die einzelnen Dogmen hervorwachsen. Nur wenn ich das Ganze und den Zusammenhang verstehe und nur wenn ich um die treibende Idee weiß, werde ich auch der Einzellehre gerecht werden. Sehr klar hebt Geiselmann das Ziel der Symbolik heraus: „Möhlers Symbolik ist nichts anderes als die Antwort eines Theologen auf den Ruf Gottes, den er aus seiner Zeit und aus der konkreten Lage des Christentums und der Kirche heraus vernahm" (Einführung S. 144). Dieser Ruf fordert von ihm die möglichst klare und scharfe Herausarbeitung der Gegensätze, um gerade dadurch der Einheit zu dienen. Seine ganze Auffassung von der Einheit und der Stellung der häretischen Abweichungen zum Ganzen der Kirche ist nicht ohne Schwanken gewesen und vor allem nicht ohne Beeinflussung durch die Philosophie und Geschichtsauffassung von Schelling und Hegel. Jedoch bewahrt Möhler immer seine geistige Freiheit und verwendet die philosophischen Anregungen so, daß sie seinem theologischen Anliegen gerecht werden. Ein Wort Möhlers, das Geiselmann in der Einführung zitiert (S. 145), zeigt, wie Möhler das Gelingen der Einheit zuletzt in der Hand Gottes weiß: „Eine höhere Macht hat sich die Bestimmung der Zeit, des Ortes und der Art und Weise vorbehalten, in der die Widersprüche versöhnt werden sollen, und läßt eine unbefugt menschliche Zudringlichkeit niemals unbestraft. So mag denn nimmermehr bezweifelt werden, daß das friedliche Nebeneinandersein der Konfessionen auf ein künftiges Ineinandersein derselben, auf eine Rückkehr zur früheren Einheit hinweise, aber die Vereinigung muß ganz auf dem Gebiete des Geistes, offen und redlich, mit Freiheit und Bewußtsein, mit klaren und offenen Augen, im übrigen auf den unverrückten, uralten Grundlagen und unter höherem Antriebe vollzogen werden." Der Text ist nach der fünften Auflage gegeben. Auch hier ergab sich wieder — wie bei der ,Einheit' — die Aufgabe, die vielen Zitate Möhlers nachzuprüfen. Denn es zeigt sich, daß die Unbekümmertheit um die rechte Zitierung nicht nur ein Mangel des Jugendwerkes war, sondern auch in diesem reifen Werk Möhlers ihre unliebsamen Folgen mit sich brachte. Ein Personen- und Sachregister schließt den Band ab, den der Verlag in der gleichen handlichen und schönen Aufmachung herausgebracht hat wie die *,Einheit'*.

Werner Uhlenbrock OFM, Warendorf

Scheeben, Matthias Joseph, **Gesammelte Schriften. Bd. III.** Handbuch der katholischen Dogmatik. Erstes Buch: Theologische Erkenntnislehre. 3. Aufl., herausgegeben und eingeleitet von Martin Grabmann, mit einem Vorwort zum Handbuch der Dogmatik von Josef Höfer. Freiburg, Herder, 1959 (gr. 8⁰, IX u. 512 S.), Leinw. DM 38,50, brosch. DM 34,50.

Bd. VII. Handbuch der katholischen Dogmatik. Sechstes Buch: Gnadenlehre. 3. Aufl., herausgegeben von Heribert Schauf. Freiburg, Herder, 1957 (gr. 8⁰, XLVIII u. 428 S.), Leinw. DM 28,50; brosch. DM 25,—.

Dieser erste Band der Dogmatik Scheebens, der die theologische Erkenntnislehre enthält, ist im Jahre 1948 von Martin Grabmann in dritter Auflage neu herausgegeben worden. Natürlich konnte er in der ersten Nachkriegszeit nur in einer bescheidenen Ausstattung vorgelegt werden, und es ist verständlich, wenn der in seinen Veröffentlichungen stets auf eine gute Aufmachung bedachte Verlag ihn wieder eine seinem inneren Wert gemäße und den späteren Bänden entsprechende Ausstattung mit auf den Weg geben wollte. Inhaltlich erscheint er, von der Korrektur kleinerer Schönheitsfehler abgesehen,

ohne Änderung. Die große Bedeutung der theologischen Erkenntnislehre Scheebens ist bekannt, und der durch den Namen des Herausgebers schon verbürgte Wert der Ausgabe ist seiner Zeit in zahlreichen Besprechungen gewürdigt worden, auf die darum hier verwiesen werden kann. Es sei nur noch eigens auf das Vorwort von Prof. Dr. Jos. Höfer aufmerksam gemacht, das die interessante Entwicklungsgeschichte der Dogmatik Scheebens lebendig schildert.

Der folgende hier angezeigte Band der Dogmatik Scheebens enthält zwar nicht die vollständige Gnadenlehre, wohl aber den größten und schwierigsten Teil, vor allem die Lehre von der Notwendigkeit der Gnade. Scheeben hat, wie er selber im Vorwort versichert, gerade der Lehre von der Gnade erhöhte Bedeutung beigemessen und darum auch besondere Sorgfalt auf die Ausarbeitung dieses Abschnittes der Dogmatik verwandt. Als Ziel schwebte ihm vor, eine Gnadenlehre auf tragfester Grundlage, nach neuen Gesichtspunkten und unter Berücksichtigung allen zur Verfügung stehenden Materials zu schaffen. Besonders in diesem Bande zeigt sich darum auch die Gewohnheit des Kölner Theologen, die vorliegenden Probleme neu zu durchdenken, keiner Schwierigkeit auszuweichen und überall in die Tiefe zu gehen. Sowohl nach der positiven wie auch nach der spekulativen Seiten sucht Scheeben das Beste zu leisten. Er ist in der Väterliteratur ebenso zu Hause wie in der Theologie der großen Scholastiker, und die Leistungen der nachtridentinischen Theologie sind ihm ebenso vertraut wie die dogmatischen Werke der neueren Zeit. In der von gründlichen Studien und echt psychologischem Einfühlungsvermögen zeugenden Behandlung der gratia actualis wird man immer wieder die scharfsichtige und feine Art des tiefsinnigen Theologen würdigen. Scheeben weiß auf gradezu geniale Weise auch bekannten Wahrheiten eine neue, überraschende Seite abzugewinnen und eine tiefere Begründung zu geben und strebt in Kontroversfragen von neuen Gesichtspunkten ausgehend gründlichere Lösungen an. Das zeigt sich besonders in seiner Behandlung der thomistisch-molinistischen Kontroverse. Zwar hat sich seine wirklichkeitsnahe Anschauung über das Verhältnis von Gnade und Freiheit nicht durchsetzen können, bleibt aber ein sprechendes Zeugnis scheebenschen Geistes. Kein Wunder, daß grade die Gnadenlehre an das Verständnis des Lesers erhöhte Anforderungen stellt. Das liegt einmal an der Schwierigkeit des behandelten Gegenstandes, dann aber auch an den nicht selten eigenwilligen Denk- und Ausdrucksformen Scheebens. H. Schauf, der diese neue Ausgabe betreut hat, hat sich seine Aufgabe nicht leicht gemacht. Vor allem hat er sich bemüht, die gewaltige Eigenleistung Scheebens deutlich zu machen durch Vergleich mit seinen Lehrern Passaglia, Schrader, Palmieri, Mazzella und R. Cervià, bei dem er den Gnadentraktat gehört hatte, sowie durch Hervorhebung des Einflusses, den er auf die Theologen der Folgezeit ausgeübt hat. Auffallend ist in diesem Bande ein gewisser Mangel an äußerer wissenschaftlicher Akribie, der wohl mit dem schlechten Gesundheitszustande Scheebens während der Ausarbeitung und Drucklegung erklärt werden muß, wovon aber die inhaltliche Gestaltung unberührt geblieben ist. Bald nachdem der Band fertiggestellt war, nahm ihm ja der Tod für immer die Feder aus der Hand. Der Herausgeber hat in gewissenhafter und mühevoller Arbeit alle zitierten Stellen nachgeprüft, vorliegende Fehler berichtigt, die Literaturangaben auf den neuesten Stand der Forschung gebracht und dem Ganzen ein die Benutzung des Bandes wesentlich erleichterndes Sachregister angefügt. Seine mühevolle Arbeit verdient darum höchstes Lob. Wertvoll für das Verständnis und die rechte Würdigung Scheebens in seiner Gnadenlehre sind auch die beiden Besprechungen von J. Jeiler und Fr. Morgott, die dem Bande vorgedruckt sind.

So stellt auch dieser Band wieder die geniale Leistung Scheebens von neuem ins Licht. Sie wird dazu beitragen, die Gedanken und Ideen Scheebens lebendig zu erhalten, die Auseinandersetzung mit seinen Lösungen und Begründungen neu anzuregen und als Fundgrube und Ideal der dogmatischen Theologie der Gegenwart und Zukunft wertvolle Dienste leisten.

Julian Kaup OFM, Paderborn

Rahner, Karl, **Zur Theologie des Todes.** Mit einem Exkurs über das Martyrium (Quaestiones disputatae 2). Freiburg, Herder, 1958 (8°, 106 S.), engl. brosch. DM 5,80.

Rahner stellt hier seine schon früher veröffentlichte Arbeit über die theologische Bedeutung des Todes erneut zur Diskussion. Sein spekulatives Bemühen setzt vornehmlich an zwei Punkten der traditionellen Lehre ein, nämlich bei der Bestimmung des Todes einmal als Trennung von Leib und Seele und zum anderen als Ende des Pilgerstandes. Durch die Trennung von ihrem Leibe wird die Seele nicht zu einem Dasein reiner Geistigkeit freigegeben, sondern sie tritt in eine andersartige Beziehung zum Leiblich-Stofflichen. Bezüglich dieser veränderten Beziehung stellt Rahner die These auf, daß die

Seele im Tode, da sie von ihrem konkreten Leibe getrennt wird, Zugang gewinnt zur Gesamtheit der materiellen Welt. Sie wird „allkosmisch" (22). Der Bezug zum Weltganzen kann nicht im Sinne einer Allgegenwart der Seele gedacht werden. Vielmehr nimmt Rahner unter Hinweis auf die mythischen Vorstellungen von einem Totenreich einen Weltgrund an, in dem alle Weltdinge wurzelhaft eins sind, aus dem die Vielheit der konkreten Weltdinge gleichsam herauswächst. Die Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit eines solchen real-ontologischen Weltgrundes sucht er durch philosophische und theologische Überlegungen nahezulegen.

Was den zweiten oben erwähnten Punkt betrifft, so kommt es Rahner darauf an, zu zeigen, daß es nicht allein auf einer positiven Festsetzung Gottes beruht, wenn der Tod den Pilgerstand beendet, d. h. die Heilsentscheidung des Menschen unwiderruflich macht. Die innere Dynamik des menschlich-personalen Lebens selbst tendiert darauf hin, sich im Tode durchgreifend festzulegen und zu vollenden. Im Tode kulminiert die freie Selbstbestimmung des Menschen, die Entscheidung für oder gegen Gott. Der Tod ist also nicht nur ein unvorhersehbares Ereignis, das den Menschen von außen überkommt, sondern zugleich freie Tat, in der die Person sich in einer Weise durchsetzt, wie es in den vorausgehenden Entscheidungen des Lebens zwar intendiert, aber nicht realisiert werden konnte. Daher kann der Tod bei gleichbleibender äußerer Erscheinung theologisch verschieden qualifiziert sein. Er kann Ausdruck der Sünde sein, wenn nämlich der Sterbende sich in der Abkehr von Gott aus Trotz oder Verzweiflung selbst aufgibt; er kann aber auch gnadenhafte Vollendung bedeuten, insofern er dem Menschen die Möglichkeit bietet, sich ganz und bedingungslos in den Willen Gottes hineinzugeben.

So wird ein vertieftes Verständnis der beiden geläufigen Bestimmungen gewonnen, das den Tod wieder in die zentrale Stellung rückt, die ihm nach dem Zeugnis der Schrift zukommt. Die Verknüpfung des Todes mit Sünde, Strafe und Teufelsherrschaft einerseits, mit Erlösung, Gnade und Sakrament (Taufe, Eucharistie, Krankenölung) andererseits kann Rahner in bestechender Weise verdeutlichen. Er gibt dabei mannigfache Hinweise und Anregungen, die ein weites Feld eröffnen für weitere theologische Forschung und Spekulation.

In dem angefügten Exkurs wird das Martyrium als paradigmatische und „quasisakramentale" Verwirklichung christlichen Sterbens herausgearbeitet. Der Martyrertod ist auch seiner äußeren Erscheinung nach nicht ein ambivalentes Ereignis, sondern ein Mitsterben mit Christus und eine Verähnlichung mit dem Kreuzestode Christi, weil er äußerlich feststellbar in Erscheinung tritt als ein Tod, der freiwillig um des Reiches Gottes willen übernommen wird. „Quasi-sakramental" bedeutet also hier keine Abschwächung, sondern eher ein Übersteigen des Sakramentalen. Denn beim Martyrium besteht eine wesentliche Übereinstimmung zwischen der äußeren Gestalt und dem geistig-personalen Geschehen, während das Sakrament — als objektives Zeichen verstanden — die subjektive Disposition nicht notwendig einschließt. Das Martyrium ist die sinnfällig gewordene Verwirklichung dessen, was mit der Taufe, mit dem christlichen Sterben und in der jetzigen Heilsordnung mit dem menschlichen Tode überhaupt letztlich gemeint und gefordert ist.

Die vorliegende Arbeit ist ein Versuch, der zur Diskussion aufruft. Um nur eines herauszugreifen, wollen wir kurz auf die Vorstellung von einem einheitlichen Weltgrund eingehen, die kaum allgemeine Anerkennung finden wird. Mag auch im Rahmen einer thomistischen Metaphysik ein Einheitsprinzip der Materie denkbar oder gar denknotwendig sein, so bleibt doch zu fragen, ob nicht dieses Prinzip nur als constituens im konkreten Einzelding real existiert, so daß ein Bezug zu diesem Prinzip als solchem nicht möglich ist. Es wäre dann zwar der verbindende Einheitsgrund in allen Dingen, könnte aber wohl kaum zum Terminus eines allkosmischen Bezuges werden, der im Tode gerade dadurch realisiert werden soll, daß die Seele ihre Beziehung zur konkreten Materie verliert. Die Annahme eines kosmischen Bezuges der menschlichen Seele, der nicht vermittelt wird durch eine wie immer geartete konkrete Leibhaftigkeit dieser Seele, würde vielleicht auch den Unterschied zwischen der menschlichen Geistigkeit und derjenigen der reinen Geister zu sehr nivellieren. Trotz dieser philosophischen Bedenken wird man die theologischen Argumente, die Rahner für seine These ins Feld führt, nicht unterschätzen dürfen. Das entscheidende Argument scheint für Rahner jenes zu sein, daß die Erlösungstat Christi in einem inneren Zusammenhang stehen muß mit der Erlösung der ganzen Menschheit und des Kosmos. Die Satisfaktionstheorie, die dieses Problem auf der rechtlichen Ebene zu lösen sucht, befriedigt für sich allein genommen nicht. Aber gerät Rahner nicht ein wenig in das entgegengesetzte Extrem, wenn er dem Tod die Funktion zuschreibt, die Freiheitstat des Einzelnen dem Gesamt des Kosmos einzupflanzen, und zwar auf eine Weise, die das Physische, um nicht zu sagen Automatische, dieses

Vorgangs hervorhebt? Wahrscheinlich wird hier die Theologie des Todes überfordert, wenigstens wenn man sie, und sei es auch nur methodisch, von einer Theologie der Auferstehung trennt. Denn nach dem Zeugnis der Schrift ist es gerade die Auferstehung, die den Sühnetod Christi wirksam werden läßt für die Welt (vgl. Dürwell, Die Auferstehung Jesu als Heilsmysterium, Salzburg 1958, z. B. S. 44 ff., 92). Die Auferstehung scheint weniger eine Folge des Erlösungstodes Christi als vielmehr ein wesentlicher Bestandteil seiner Erlösungstat zu sein, sofern man diese nicht nur unter dem Gesichtspunkt der Satisfaktion betrachtet. Wenn das Axiom „gratia est inchoata gloria" auch hinsichtlich der leiblichen Verklärung gilt, so darf man wohl annehmen, daß die Seele nach dem Tode ihrer leiblichen Funktion nach schon den Entwurf des Auferstehungsleibes darstellt, und zwar des konkreten ihr zugehörigen. Die natürliche Grundlage für eine solche Annahme könnte in der Tatsache zu sehen sein, daß der Mensch in seinem irdischen Leben schon bestrebt ist, seine leiblich-stoffliche Existenz vom Geiste her zu prägen und zu beherrschen, z. B. durch Kultur und Technik, wobei letztere die Tendenz zu einer kosmischen Ausweitung des materiellen Bezuges deutlich erkennen läßt (vgl. Thils, Theologie der irdischen Wirklichkeiten, Salzburg). Wie der besagte „Entwurf" auch näher zu beschreiben sein mag, er ist bestimmend für den kosmischen Bezug der Seele nach dem Tode. Da für Christus keine retardierenden Momente von der Sünde bzw. Erbsünde her in Betracht kommen und seine leiblich-stoffliche Existenz in maximaler Weise vom Geistig-Personalen beherrscht war — bis zur freiwilligen Lebenshingabe am Kreuze —, entspräche der Übergang in die pneumatische Existenzweise auch der inneren Dynamik seiner begnadeten Menschheit. Erst der Auferstandene trägt vermöge der pneumatischen Herrschaft über die Materie seine Erlösungstat in den gesamten Kosmos. Und nur durch die Vermittlung des Auferstandenen können auch die Verdienste der Heiligen unserer Welt zugute kommen, während sie nach Rahners Auffassung schon auf Grund des christlichen Todes wirksam zu werden scheinen, weil sie im Tode dem Weltgrund eingepflanzt werden.

Diese Bemerkungen, die weiter auszuführen hier nicht der Ort ist, sollen nur versuchsweise die Berechtigung der Frage dartun, ob die wertvollen theologischen Einsichten, die wir dem spekulativen Scharfsinn des Verfassers verdanken, nicht auch ohne Zuhilfenahme eines so schwierigen Begriffes, wie es jener einheitliche Weltgrund ist, ihre volle Gültigkeit und Überzeugungskraft behalten.

Bernhard Langemeyer OFM, Münster

Hödl, Ludwig, **Die Lehre des Petrus Johannis Olivi O. F. M. von der Universalgewalt des Papstes.** Eine dogmengeschichtliche Abhandlung auf Grund von edierten und unedierten Texten (Mitteilungen des Grabmann-Instituts der Universität München, hrsg. v. Prof. Dr. M. Schmaus). München, Max Hueber Verlag, 1957 (8°, 26 S.), geh. DM 2,80.

Mit der vorliegenden Studie eröffnet das von Prof. M. Schmaus geleitete Grabmann-Institut der Universität München eine neue Schriftenreihe, die wertvolle Arbeiten geringeren Umfanges, die aus den wissenschaftlichen Übungen des Instituts erwachsen, aufnimmt und so weiteren Kreisen zugänglich machen will. Diese „Mitteilungen" sollen nicht nur Problembehandlungen, sondern auch Textveröffentlichungen bringen.

Die Arbeit von Hödl über die Lehre Olivis von der päpstlichen Vollgewalt — die Habilitationsvorlesung des Verf. an der Theologischen Fakultät der Universität München — greift ein Thema auf, daß unsere Aufmerksamkeit weckt. Der große Spiritualenführer Petrus Johannis Olivi ist zwar allgemein als der leidenschaftliche Verfechter einer extremen, abwegigen Kirchenidee bekannt; aber seine Anschauungen über Kirche und Papsttum sind im einzelnen noch wenig erforscht. H. zieht alle systematischen Schriften Olivis in seine Untersuchung ein: seinen Sentenzenkommentar, seine Summa quaestionum, sonstige Quästionen, seine Quodlibeta sowie auch seinen Apokalypsenkommentar. Das aus diesen für das vorliegende Thema mehr oder weniger ergiebigen Quellen erhobene Material ordnet er nach drei Gesichtspunkten: Grundlagen, Ausgestaltung und Grenzen der päpstlichen Vollgewalt. Die Aussagen Olivis werden jeweils in ihren problemgeschichtlichen Zusammenhang hineingestellt und von der unserem Franziskaner eigentümlichen Geistigkeit und theologischen Konzeption her beleuchtet. Als Belege werden in den Anmerkungen zahlreiche bisher unedierte Texte mitgeteilt.

Verf. zeichnet uns so auf knappem Raum ein umfassendes Bild von den Anschauungen Olivis in dieser für die gesamte Ekklesiologie so wichtigen Frage, die die Bedeu-

tung und Eigenart unseres Franziskaners eindrucksvoll hervortreten läßt, aber auch die Grenzen seiner Theologie, gerade auch in unserer Frage, sichtbar macht. Wir begrüßen es vor allem, daß H. seiner Darstellung die systematischen Schriften Olivis als primäre Quellen zugrunde legt und sich nicht, wie es bisher meist der Fall war, einseitig auf seinen Apokalypsenkommentar beschränkt. Bei der Abfassung des Apokalypsenkommentars, so betont Verf. mit Recht, „stand Olivi im Banne von sehr unkritischen theologischen und äußerst fragwürdigen historischen, d. h. geschichtstheologischen Voraussetzungen, die ihm die Freiheit des Denkens raubten" (S. 5). Wer bisher Olivis Lehre von Kirche und Papsttum einzig aus dem Apokalypsenkommentar kannte, wird beim Studium vorliegender Untersuchung überrascht sein, wie positiv und klar unser Franziskaner die Wahrheit von der Vollgewalt des Papstes gesehen, dargelegt und begründet hat. Dabei ist zur rechten Würdigung zu beachten, daß diese Lehre damals noch wenig entwickelt und noch nicht theologisch allseitig geklärt war. Ein Blick in die Kontroversliteratur aus dem Mendikantenstreit um die Mitte und zu Ende des 13. Jahrhunderts läßt uns eine bedenkliche theologische Unklarheit über Kirchengewalt und Kirchenverfassung in weiten Kreisen der Pariser Lehrer aus dem Weltklerus erkennen. Olivi bewegt sich hier, aufs Ganze gesehen, in den Bahnen seines großen Ordenslehrers, des hl. Bonaventura, dem ja gerade für die Ausbildung der Lehre von der päpstlichen Vollgewalt eine überragende Bedeutung zukommt. Allerdings ist Olivi bei der näheren Bestimmung der Grenzen der päpstlichen Gewalt nicht immer ganz glücklich; sein maßloser Spiritualismus, der vor allem seinem letzten Werke, dem Apokalypsenkommentar, das Gepräge gibt, hat hier Grenzen gezogen, die nicht so sehr als „objektive Grenzen der Kirche, ihrer Theologie und des Papsttums erscheinen denn vielmehr als Grenzen der Lehre Olivis über die Kirche, ihre Theologie und das Papsttum" (S. 26).

Die Eigenart der Theologie Olivis hat Verf. treffend gekennzeichnet, wenn er schreibt: „Diese (die Theologie) handelt nicht primär von der Seinsqualität der natürlichen und übernatürlichen Gegebenheiten. Olivi eifert gegen eine Theologie, die sich als geistliche Ontologie versteht. Die recht verstandene Theologie beschäftigt sich mit den Anforderungen Gottes und der Gehorsamspflicht des Menschen, mit dem göttlichen Verfügen und dem menschlichen Sich-fügen" (S. 7). Man könnte hier höchstens das Bedenken anmelden, ob diese und vor allem die bei H. auf das angeführte Zitat folgenden Bemerkungen in den Quästionen, auf die sich Verf. hier beruft, eine genügende Grundlage haben. Jedenfalls wird man ihm aber darin recht geben, wenn er zum Schluß dieses Abschnittes feststellt: „Olivi denkt in anderen Kategorien als andere zeitgenössische Theologen" (S. 8).

H. stützt sich hier vornehmlich auf die Quästion „Quid ponat ius vel dominium" oder „De signis voluntariis". Er weist auf ihre literarische Eigenart hin, die bisher verkannt worden sei; es handle sich hier nicht um einen Traktat, wie Ehrle und Delorme (der die Quästion ediert hat) annehmen, sondern um eine Quästion, mit der Olivi das vierte Buch seines *Sentenzenkommentars* eingeleitet hat. „Aus der Tatsache aber, daß im Bußtraktat des Kommentars die nämliche Quästion als Einleitungsfrage bezeichnet wird, auf die auch die Summe verweist und die mit und in der Summe handschriftlich überliefert ist, folgt jedenfalls, daß beide Werke eng zusammengehören. Olivi hat im Zusammenhang mit der Sentenzenerklärung auch die Quästionen der Summe geschrieben. Beide Werke gehen in ihrem substanziellen Kern bereits auf Olivis Lehrtätigkeit in Montpellier zurück, die in die siebziger Jahre des 13. Jahrhunderts fällt" (S. 6).

H. wendet sich mit diesen Ausführungen gegen die These des Rezensenten, daß nämlich der Sentenzenkommentar Olivis auf die Vorlesungen in Florenz (1287/88) oder auch in Montpellier um 1290 zurückgehen (vgl. FranzStud 38 [1956] 381—398). Ich möchte darauf hier nur folgendes erwidern: Es handelt sich bei dieser Quästion sicher n i c h t um die Einleitungsquästion seines *Sentenzenkommentars*, sondern um eine der zahlreichen Quästionen, die Olivi während der siebziger Jahre unabhängig von seiner Sentenzenvorlesung ausgearbeitet und dann später zu einer *Summa quaestionum* zusammengefaßt hat. Diese Quästionen sind meist eingehende Studien, die in der Ausführlichkeit der Behandlung (Die vorliegende Quästion zählt in der Edition von Delorme 14 Seiten im Kleindruck) den Rahmen einer Quästion eines eigentlichen Sentenzenkommentars sprengen würden. Jedenfalls sind die aus dem Sentenzenkommentar Olivis auf uns gekommenen Quästionen bedeutend kürzer gehalten. Zudem bezeichnet Olivi selbst diese Abhandlung, wie auch seine übrigen Schriften aus den siebziger Jahren, stets als „quaestio"; ebenso der mit den Schriften seines Meisters aufs beste vertraute Ubertin von Casale, der in diesem Zusammenhang von einem „tractatus de sacramentis" und einen „magna quaestio de merito Christi" spricht, aber nichts von einem Sentenzenkommentar erwähnt (der anscheinend eine Reportatio ist und kein von Olivi herausgegebenes Werk).

Wenn es bei der Behandlung der Schlüsselgewalt im Sentenzenkommentar heißt: „Collatio autem huius potestatis (clavium) vel haec potestas nullam qualitatem vel essentiam novam addit ad subiectum suum, sicut *in principio huius quarti fuit ostensum*" (S. 6, Anm. 6), so kann man das nicht als einen Hinweis auf die in Frage stehende Quästion deuten, sondern es läßt sich daraus nur entnehmen, daß Olivi auch zu Beginn des vierten Buches seines Sentenzenkommentars auf dieses Problem zu sprechen gekommen ist (Die ersten Distinktionen des vierten Buches sind nicht erhalten). Es ist das auch sehr verständlich; denn es handelt sich hier um eine gerade für die Sakramentenlehre Olivis grundlegende These. Unsere Quästion „Quid ponat ius" scheint Olivi aber als Einleitungsquästion für das vierte Buch seiner *Summa* bestimmt zu haben, und damit hat er ihr tatsächlich eine Bedeutung für die Sakramentenlehre zuerkannt, wie Hödl sie annimmt und seinen Ausführungen zugrunde legt.

Valens Heynck OFM, Paderborn

Klomps Heinrich, **Kirche, Freiheit und Gesetz bei dem Franziskanertheologen Kaspar Schatzgeyer** (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Heft 84). Münster, Aschendorff, 1959 (8°, 180 S.), kart. DM 13,80.

Das kontroverstheologische Schrifttum des süddeutschen Franziskanertheologen Kaspar Schatzgeyer stammt aus den für die Reformationsgeschichte so entscheidenden Jahren 1520—1525. Nach dem Urteil hervorragender Kenner dieser Zeit ist Schatzgeyer „einer der verständnisvollsten Gegner Luthers" (Jedin), ist er „der durch die Tiefe und religiöse Kraft bedeutendste katholische Schriftsteller dieser Zeit" (Iserloh), den „sachliche Haltung bis zuletzt und suchende Liebe" (Lortz) kennzeichnen. H. Klomps, Professor am Kölner Priesterseminar, greift in vorliegender Arbeit, die der Theologischen Fakultät der Universität Bonn als Inauguraldissertation vorgelegen hat, die Lehre Schatzgeyers von der Kirche heraus, gewiß ein zentrales Thema der Kontroverstheologie. Luther hatte in einseitiger Überspitzung der spirituellen Kirchenidee die Sichtbarkeit der Kirche, ihre hierarchische Struktur, insbesondere den Primat des Papstes auf das schärfste angegriffen und geleugnet. Verf. will nun in seiner Studie eine doppelte Frage beantworten: 1. Was hat Schatzgeyer als katholische Lehre von der Kirche dargelegt und wie hat er sie begründet und gegen die Angriffe verteidigt? 2. Wie ist er dem echten Anliegen, das sich hinter der maßlosen Einseitigkeit Luthers verbirgt, gerecht geworden? Im einzelnen werden folgende Probleme behandelt: Die Kirche in ihrem übernatürlichen Charakter, die hierarchische Struktur der Kirche, Papsttum und Konzil, allgemeines und besonderes Priestertum, das Lehramt der Kirche und die Heilige Schrift, Autorität der Kirche und christliche Freiheit (die Stellung der Gebote innerhalb der Offenbarung, libertas christiana, der Verpflichtungscharakter der Kirchengebote). Zur Beleuchtung der Darlegungen Schatzgeyers, seiner Behandlungsart und seiner Beweisführung werden jeweils auch die diesbezüglichen Anschauungen anderer zeitgenössischer Kontroverstheologen herangezogen, so die von Kard. Cajetan, Joh. Eck, John Fisher, Jak. Latomus, Berthold Pirstinger, Nik. Herborn und gelegentlich auch Alfons de Castro. Die Anmerkungen bringen reiche Textbelege, besonders aus den nicht leicht zugänglichen Schriften Schatzgeyers. Als Anhang ediert Verf. auf Grund von Cod. lat. 18204 der Münchener Staatsbibliothek „eine Anleitung Schatzgeyers für Ordensleute" als Beispiel, „wie unser Theologe auch die Ordensregel im Geiste christlicher Freiheit befolgt wissen will". Ein Verzeichnis der Quellen, der Literatur sowie ein Personen- und Sachregister beschließen das Buch.

An bedeutsamen Feststellungen und Ergebnissen dieser Studie seien hier folgende herausgehoben: Schatzgeyer will Schrifttheologie bieten und verzichtet bewußt auf eine Anführung von Traditionszeugnissen. Bei der Begründung der päpstlichen Vollgewalt bevorzugt er Joh 21, 15 ff. gegenüber Mt 16, 18 ff. Er bringt eine ausführliche Exegese und bemerkenswerte theologische Auswertung dieser Schrifttexte. Auffallend ist seine Auslegung von Mt 16, 18: „Der Felsen selbst aber, der die Kirche trägt, ist für Schatzgeyer nicht die Person des Petrus und seiner Nachfolger, wie es andere katholische Kontroverstheologen gegen Luther verteidigen, sondern, wie auch Luther exegesiert, der von Petrus bekannte Glaube, daß Christus Jesus der Sohn des lebendigen Gottes ist" (S. 37). Unser Franziskaner versteht aber den Glauben anders als Luther; er distanziert sich ausdrücklich von ihm und weiß dieses Schriftzeugnis auch in dieser seiner Auslegung für die katholische Lehre vom Papsttum fruchtbar zu machen.

Schatzgeyer verteidigt das von Luther so heftig bestrittene besondere Priestertum in der Kirche; aber noch mehr läßt er es sich angelegen sein, das allgemeine Priestertum der Gläubigen als schriftgemäß und genuin katholisch aufzuzeigen: „Dabei spürt

man auch deutlich, daß seine Lehre nach Inhalt und Form kaum von der kontroverstheologischen Situatian her diktiert ist. Schatzgeyer läßt hier vielmehr den Reichtum seines katholischen Glaubensverständnisses sich frei ausströmen. Daß ein wirklicher Reichtum in dieser Darlegung des allgemeinen Priestertums vorliegt, bleibt einem nicht verborgen. Hier spricht ein franziskanischer Theologe aus einer gut katholischen Tradition, und die innere Wärme, die diesen Traktat erfüllt, läßt erkennen, daß dieses Lehrgut nicht nur Lehre für ihn gewesen sein kann" (S. 82).

Wenn Schatzgeyer auch die fundamentaltheologische Frage nach dem inneren Verhältnis von Schrift und Tradition nicht ausdrücklich stellt und behandelt, so zählt er doch offenbar zu den Vertretern der Lehre von der Suffizienz der Heiligen Schrift, freilich nicht im Sinne Luthers — Schatzgeyer sieht die Heilige Schrift stets in engster Beziehung zur Kirche und ihrem Lehramt; die Schrift wird erst richtig verstanden, wenn die Kirche sie uns lehrt —, sondern etwa in der Form, wie sie neuerdings von J. R. Geiselmann verteidigt wird.

Wer mit der Theologie Schatzgeyers nicht vertraut ist, wird vielleicht am stärksten überrascht und beeindruckt sein von dem, was Verf. in dem umfangreichen 5. Kapitel über die Auffassung unseres Theologen von „Autorität und kirchlicher Freiheit" ausführt. Schatzgeyer erweist sich hier als ein beredter Anwalt der recht verstandenen „Freiheit der Kinder Gottes". Die christliche Freiheit ist für ihn ein „theologischer Zentralbegriff". „Von der Zweitrangigkeit und Vorläufigkeit der äußeren Gesetze gegenüber der aus dem Inneren des Christen kommenden Verpflichtung der Liebe ist Schatzgeyer sehr durchdrungen. Er verteidigt aber diese Gesetze, weil er weiß, wie sehr der äußere Mensch ihrer bedarf, um durch sie zum Geist Christi hinzufinden. Es ist die fehlende Liebe oder die ihrer Herrschaftsrechte noch nicht beraubte cupiditas, die gebieterisch nach den Gesetzen verlangt, damit die „libertas imperfecta" zur vollkommenen Freiheit ausreife. So gelingt es Schatzgeyer, die Gesetze als Wegbereiter der vollkommenen evangelischen Freiheit verständlich zu machen" (S. 121). „Schatzgeyer vertritt hier mit einer Selbstverständlichkeit ohnegleichen eine christliche Freiheitslehre, die neuere katholische Autoren erst wieder entdecken zu müssen glaubten. Es ist tröstlich und beglückend, daß das Wissen darum, daß christliche Liebe, evangelische Freiheit und kirchlicher Gehorsam sich nicht ausschließen, sondern sich im Gegenteil wechselseitig bedingen, niemals der Kirche verloren gegangen ist. Was darum Autoren der Gegenwart als Neuentdeckung preisen, wir finden es bei dem treuen Jünger des hl. Franziskus" (S. 166).

Gegenüber der reformatorischen Leugnung hält Schatzgeyer die kirchliche Gesetzgebung mit der recht verstandenen Freiheit des Christen durchaus für vereinbar. Er schränkt aber den Verpflichtungscharakter der rein menschlichen Gesetze sehr ein: sie begründen nach ihm wohl eine Gewissensbindung, können aber keine schwere Verpflichtung auferlegen, deren Nichterfüllung die ewige Strafe nach sich zöge. „Das menschliche und damit auch das kirchliche Gesetz verpflichtet nur dann unter schwerer Sünde, ist nur dann als heilsnotwendig zu betrachten, wenn und soweit es zugleich göttliches Gesetz ist und der menschliche und auch kirchliche Gesetzgeber Interpret, Künder, Herold des göttlichen Gesetzes ist. Göttliches Gesetz aber ist dann gegeben, wenn sich das vom kirchlichen Gesetzgeber erlassenen Gesetz inhaltlich aus der Offenbarung ableiten läßt. Ein Gesetz kann noch nicht dadurch als göttliches bezeichnet werden, daß sich die Autorität des Gesetzgebers von der Autorität des göttlichen Gesetzgebers herleitet. Die gottgesetzte Autorität des menschlichen Gesetzgebers verbürgt noch nicht den göttlichen Charakter des von einer solchen Autorität erlassenen Gesetzes, es muß sich inhaltlich auf das göttliche Gesetz zurückführen lassen, wenn es an dem Verpflichtungscharakter, das heißt aber an der Heilsnotwendigkeit des göttlichen Gesetzes, teilhaben soll. Lediglich Verachtung des kirchlichen Gesetzgebers und qualifizierte Nichterfüllung eines kirchlichen Gesetzes, das sich nicht in der Offenbarung nachweisen oder vor ihn herleiten läßt, macht einer Todsünde schuldig" (S. 158). Eingehend sucht unser Franziskaner seine These aus der Heiligen Schrift und durch Anführung von Vernunftgründen — er zählt nicht weniger als 12 auf — zu beweisen und setzt sich mit den Gegenargumenten auseinander. (Bei der Darlegung der Antwort Schatzgeyers auf den siebten Einwand [S. 147] ist dem Verf. ein Übersetzungsfehler unterlaufen: „maior" und „minor" bedeutet hier Ober- und Untersatz der Beweisführung; unser Autor billigt beide Sätze, verneint aber die Folgerichtigkeit der daraus gezogenen Schlußfolgerung.)

Es liegt in derselben Richtung, wenn Schatzgeyer einen inneren, wesenhaften Unterschied zwischen schwerer und läßlicher Sünde leugnet; daß Gott manche unserer Verfehlungen nur als läßliche Sünde anrechnet, haben wir einzig der Barmherzigkeit Gottes zu verdanken. Verf. hebt mit Recht hervor, daß sich unser Franziskaner hier eng an Johannes Gerson anlehnt, der dieselben Anschauungen über den Verpflichtungscharakter

der menschlichen Gesetze und über den Unterschied von schwerer und läßlicher Sünde. vertritt. Übrigens stieß Schatzgeyer, wie er selbst berichtet, mit diesen beiden Thesen bei zeitgenössischen katholischen Theologen auf heftigen Widerspruch.

Was Schatzgeyers Darstellung der Lehre von der Kirche gegenüber den zahlreichen Abhandlungen der zeitgenössischen katholischen Kontroverstheologen abhebt und besonders auszeichnet, ist dies: Während die übrigen Theologen sich fast ausschließlich darauf beschränken, die von Luther angegriffenen Lehrpunkte, wie Sichtbarkeit der Kirche, göttliche Einsetzung und Vollgewalt des Papsttums, herauszustellen und zu verteidigen, sieht Schatzgeyer auch die andere Seite der Kirche, ihren übernatürlichen Charakter und ihr unsichtbares Wesen, und widmet ihr eine liebevolle Darstellung, die die Einseitigkeiten Luthers vermeidet, das Wahre und Wertvolle aber in eindrucksvoller Weise heraushebt. „Schatzgeyers Kirchenauffassung", so schließt Klomps seine Studie, „wird somit beiden Komponenten gerecht, der sichtbaren, hierarchischen Seite der Kirche, wie dem mystisch-sakramentalen Wesen der Kirche. Schatzgeyers Kirchenauffassung bietet überzeugende Antworten auf Luthers Fragen, zumal er seine Kirchenidee in fruchtbarer Benutzung der Heiligen Schrift entfaltet" S. 172).

Die Verbindung zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche ist nach Schatzgeyer durch die heiligen Sakramente gegeben. Verf. ist allerdings der Meinung, daß diese Brücke, die unser Franziskaner hier gebaut hat, recht schmal sei, da er mit seiner Sakramentsauffassung nicht mehr auf dem Boden der katholischen Kirchenlehre stehe (S. 26). K. macht sich hier das Urteil O. Müllers zu eigen und zitiert aus dessen Werk: „Die Rechtfertigungslehre nominalistischer Reformationsgegner. Bartholomäus Arnoldi von Usingen O. E. S. A. und Kaspar Schatzgeyer O. F. M. über Erbsünde, erste Rechtfertigung und Taufe, Breslau 1939" folgende Stelle: „Die objektive Wirksamkeit der Sakramente ‚ex opere operato' ist in dieser Theorie Schatzgeyers aufgegeben; noch mehr: die Wirkursächlichkeit der Sakramente wird überhaupt geleugnet ... Seine Rechtfertigung erlangt der Sünder nicht durch das Sakrament, sondern durch den Glauben; das Sakrament ist nur ein Zeichen der von Gott im Empfänger auf Grund seines Glaubens gewirkten Rechtfertigung ... Die Sakramente haben insofern große Bedeutung für den Glaubenden, als sie ihm unfehlbare Zeichen der Gnadengaben Gottes sind. Mit dieser seiner Ansicht steht Schatzgeyer außerhalb aller theologischen Schulen des ausgehenden Mittelalters, soweit sie bis heute bekannt sind" (S. 26 f.).

Eine Nachprüfung hätte hier dem Verf. gezeigt, daß diese Beurteilung der Sakramentenlehre Schatzgeyers auf einem Mißverständnis beruht. Unser Franziskaner kennt und lehrt durchaus eine Gnadenwirksamkeit der Sakramente; ja er wendet sich ausdrücklich gegen die Argumentation, daß den Sakramenten schon deshalb keine rechtfertigende Kraft zukomme, weil die Rechtfertigung in der Heiligen Schrift dem Glauben zugeschrieben werde. Beides ist nach ihm wohl vereinbar: der Glaube rechtfertigt und die Sakramente rechtfertigen, nur ist das jeweils in verschiedener Weise zu verstehen; vgl. dazu unsere Ausführungen in: FranzStud 28 (1941) 141 f. Schatzgeyer vertritt allerdings die Assistenztheorie, die im Gegensatz zur Theorie von der physischen Kausalität kein inneres Wirkprinzip in den Sakramenten selbst annimmt — darum leugnet er auch ein „causaliter efficere" der Sakramente —, sondern ihre Wirksamkeit durch die Assistenz der göttlichen Kraft erklärt, die auf Grund eines mit der Kirche geschlossenes „Paktes" dem Vollzug der sakramentalen Zeichen beisteht und die Gnadenwirkung hervorbringt. Diese fast von der gesamten mittelalterlichen Franziskanerschule und vielen anderen Theologen vertretene Assistenztheorie kann man als die sententia communior der vortridentinischen Theologie bezeichnen und sie galt auch auf dem Konzil von Trient und unmittelbar nach dem Konzil als durchaus genuin katholisch; vgl. dazu D. Iturrioz, La definición del Concilio de Trento sobre al causalidad de los sacramentos, Madrid 1951: dazu unsere Bespr. in: FranzStud 35 (1953) 465 ff. Zum Beleg sei hier aus dem Traktet Schatzgeyers *De sacramentis* folgender Text mitgeteilt:

„In sacramentis novae legis confertur gratia non ponentibus obicem, non discriminando de gratia iustificante vel de gratia iustitiam adeptam conservante, confirmante et augmentante. Declaratur: Sacramenta data sunt a divina misericordia nobis viatoribus tamquam remedia contra morbos. Morbi autem non remediantur fundamentaliter, nisi per dona divinitus data, quae virtutem habeant non modo depellendi morbos sed et animam in pristinum sanitatis statum restituendi. ... Plerumque etenim fit, ut ante sacramenti susceptionem anima per gratiam iustificetur operante Spiritu Sancto internam displicentiam de peccato, sicuti Lazarus divinae vocis virtute in sepulchro suscitatus est, antequam per Apostolos solveretur, quia prodiit e sepulchro ligatis manibus et pedibus institis. Nihilominus tamen devota et humilis sacramenti susceptio fructu et dono Spiritus Sancti frustratur minime, quin susceptionis contemptus obesset plurimum.

Igitur errant, qui in sacramentis novae legis proprie dictis conferri gratiam negant (modo supra allegato), quantumvis suscipiens non ponat obicem. Sacramenta quidem certa signa sunt divini effectus in anima, ex pacto Dei cum ecclesia innito, quibus Deus, in promissis verax, infallibiliter assistit ad causandum id, quod ex divina institutione figurant; sicuti in baptismo exterior ablutio signum est interioris purificationis a peccato, quam certissime Deus operatur in suscipiente obicem non ponente" (Opera omnia 126).

Vorliegende ausgezeichnet geschriebene Studie bedeutet ohne Zweifel eine willkommene und wertvolle Bereicherung der immer noch recht spärlichen theologiegeschichtlichen Literatur über die katholische Kontroverstheologie zur Zeit Luthers. Sie vermittelt uns neue wichtige und auch für die heutige Auseinandersetzung über das Problem Kirche bedeutsame Erkenntnisse und macht aufs neue deutlich, wie fruchtbar und ergebnisreich solche Untersuchungen über die katholische Kontroverstheologie sein können. Sie bestätigt die von uns anfangs zitierten Äußerungen bedeutender Kenner dieser Zeit, die in Schatzgeyer einen hervorragenden Theologen erblicken, der sich den Aufgaben seiner Zeit gewachsen zeigte. Sie läßt erkennen, daß es um die katholische Theologie zur Zeit Luthers doch nicht so schlimm bestellt war, wie manche es wahr haben möchten. Wir begrüßen vorliegende Studie auch als einen wertvollen Beitrag zur Franziskanertheologie des ausgehenden Mittelalters. Valens Heynck OFM, Paderborn

Archiv für Liturgiewissenschaft. In Verbindung mit Prof. Dr. Anton Mayer und Dr. Odilo Heiming OSB hrsg. von Dr. Hilarius Emonds OSB. Bd. IV/2, V/1 und V/2. Regensburg, Fr. Pustet, 1956, 1957 und 1958 (gr. 8°, 389, 231 und IX—341 S.), brosch. DM 32,50, 19,50, 29,—; Lwd. DM 37,—, 23,50, 34,—.

Das *Archiv für Liturgiewissenschaft*, das als Fortsetzung des früheren *Jahrbuches für Liturgiewissenschaft* und in gleicher Weise wie jenes seine unverrückbare und bedeutende Stellung im liturgiewissenschaftlichen Schrifttum einnimmt, bietet in seiner bewährten Aufteilung auch in den vorliegenden Halbbänden zunächst wieder eine Reihe wertvoller Einzeluntersuchungen, denen sich dann im zweiten Teile die von vielen wohl besonders geschätzte umfangreiche Literaturübersicht anschließt.

1. (IV, 1/1956) — Dieser Halbband bringt als erstes eine Edition von Walter Dürig (*„Das Benedictionale Frisingense vetus / Clm 6430 fol. 1—14"*, 223—244). Es handelt sich dabei um Segensformeln, die früher vom Bischof nach dem Pater noster gesungen wurden, seit Pius V. jedoch — abgesehen von einigen Sonderliturgien — außer Gebrauch sind. Sie finden sich in einer Reihe von Handschriften, die z. T. auf das 8. Jahrhundert zurückgehen. Zu dieser älteren (kürzeren, gallikanischen) Gruppe gehört auch die vorliegende Lesart. Im Apparat werden Varianten aus anderen derselben Gruppe angehörigen sowie aus einigen jüngeren Handschriften vermerkt. — Joannes Petrus de Jong sucht in seinem Beitrag (*„La rite de la commixtion dans la messe romaine, dans ses rapports avec les liturgies syriennes"*, 245—278) die Frage nach der Bedeutung des Mischungsritus bei der hl. Messe zu klären und kommt an Hand von alten ostsyrischen Dokumenten zu dem Ergebnis, daß ein Zusammenhang zwischen Epiklese und diesem besteht, daß der mit dem Mischungsritus endende zweite Teil der Anaphora das Auferstehungsmysterium sinnbildlich darstellt — so wie der erste Teil den Tod des Herrn —, daß aber darüber hinaus der weitere Aspekt auf die Kommunion bestehen bleibt, so daß der Mischungsritus „das Bindeglied zwischen dem heiligen Opfer und der Kommunion" ist. („Le rite de la consignation, y compris la commixtion, avait pour but de montrer par un signe extérieur que nos oblats, le pain et le vin, sont devenus des dons divins. Ainsi nos oblats, signés comme dons divins, nous sont rendus à la communion. Sous la figure de la réunion des éléments eucharistiques sont indiqués le corps et le sang du Christ vivifié et immortalisé, qui se manifestent ainsi comme une nourriture d'immortalité". S. 274.) Daß es sich hierbei nicht um eine typisch nestorianische Interpretation handelt, sondern um eine Grundanschauung, die aus gemeinsamem Gedankengut aus der Zeit noch vor dem Schisma 431 herrührt, zeigt der Verf. in der Fortsetzung seines Aufsatzes in Bd. V, 1, S. 33—79 (vgl. unten). — Hieronymus Frank (*„Geschichte des Trierer Beerdigungsritus"*, (279—315) widmet „ein Wort des Abschiedes" (279) der bisherigen Trierer Totenagende, die — wie manche Sondergebräuche deutscher Diözesen — durch die unter dem Gesichtspunkt der liturgischen Einheit, um nur dies eine zu nennen, sicher begrüßenswerte neue Collectio rituum vom Jahre 1949 verdrängt wurde. Sie stellte ein altehrwürdiges liturgisches Eigengut dar und ging in ziemlich genauer Übereinstimmung auf jene Commendatio defuncti zurück, die als erster Teil einer schon im 9. Jahrhundert nachweisbaren und dann weit verbreiteten Agenda mortuorum im

ganzen Mittelalter nach dem Requiem in der Kirche an der dorthin übertragenen Leiche stattfand, während als Beerdigungsformular der zweite Teil jener karolingischen Agenda mortuorum diente. Zu Beginn der Neuzeit (endgültig seit 1688) wurde dieser ausgedehnte zweite Teil durch die knappere Commendatio defuncti ersetzt, die sich in der karolingischen Agenda an das Requiem anschloß, so daß in dem Trierer Beerdigungsritus — und nachweisbar nur hier — von 1688 bis 1950 die alte karolingische Commendatio defuncti fortlebte.

In den Miszellen greift Burkhard Neunheuser noch einmal das *„Gespräch um die Mysteriengegenwart“* (316—324) auf, Anton L. Mayer ebenso jenes um das *„Grabtuch von Turin“* (348—364), wobei er es als typisches Beispiel mittelalterlicher Schaudevotion herausstellt; Odilo Heiming (*„Aus der Werkstatt Alkuins“*, 341—347) gibt einige kurze, aber sehr wertvolle Hinweise zu der viel erörterten Frage nach dem Anteil Alkuins an dem karolingischen Anhang zum hadrianischen Gregorianum. — Einen besonders wertvollen Beitrag bietet Leo Eizenhöfer (*„Zur Pater noster-Einleitung der römischen Messe“*, 325—340). Der Aufsatz stellt ein vorbildliches Beispiel dar, Fragen der lebendigen liturgischen Entwicklung auf solider wissenschaftlicher Grundlage zu beantworten. Es geht darum, bei neuen Übersetzungen der liturgischen Texte deren richtige Sinndeutung zu finden, bzw. zu wahren, hier genauer: ob statt der bisher meist üblichen Übersetzung der Einleitungsworte („durch heilbringende Anordnung gemahnt und durch göttliche Belehrung angeleitet“), die man hier und da als Tautologie empfinde, eine andere, den Bedeutungsakzent verschiebende Übersetzung gewählt werden könne, etwa: „Durch heilsame Vorschriften gemahnt und durch die göttliche Einsetzung geformt“, oder: „Durch heilbringende Wahrheit belehrt und durch Christi Opfer geheiligt“ (Aachener Gesangbuch 1949). Ohne auf die Ausführungen im einzelnen einzugehen, sei hier nur das Ergebnis festgehalten, zu dem der Verfasser auf Grund einer kurzen exegetischen Besinnung sowie vor allem einer trotz der bescheidenen Formulierung des Verfassers (326) großen und sicherlich genügenden Fülle von Texten aus heidnischen und christlichen Schriftstellern sowie des liturgischen Sprachgebrauchs kommt: Man wird „an der gewöhnlichen Übersetzung . . . wenigstens so lange festhalten müssen, als der ‚ungewöhnliche‘ Sinn nicht durch weitere altchristliche Parallelen zwingend gefordert wird“ (40).

Der Literaturbericht umgreift drei Gebiete: *Allgemeines* (Burkhard Neunheuser, 365—443), *Beziehungen zur evangelischen Liturgie und Liturgiewissenschaft* (Viktor Warnach, 444—505), *Monastische Liturgie* (Emmanuel von Severus, 506—565).

2. (V, 1/1957) — Der Band enthält außer der Fortsetzung des Aufsatzes von Joannes Petrus de Jong über den Mischungsritus (siehe oben!) nur einen größeren Beitrag von Rainer Rudolf (*„Die liturgische Gestalt der drei ältesten Leopold-Offizien“*, 1—32), in dem er einleitend Ursprung, Überlieferung und Gestalt der drei ältesten Offizien zu Ehren des 1485 auf die Altäre erhobenen österreichischen Herzogs und Landespatrons behandelt und dabei auf eine Reihe charakteristischer Unterschiede untereinander hinweist, die auf die damals noch nicht abgeschlossene Auseinanderentwicklung von monastischem Brevier und dem von den Franziskanern übernommenen und rasch verbreiteten vereinfachten Kurialbrevier erhellendes Licht werfen. Daran schließt sich die Edition der Texte.

Von den Miszellen seien wenigstens die Titel angeführt. Alban Dold: *„Ein sonderbares Meßbuchfragment aus der Württembergischen Landesbibliothek“* (80—83; Einzelblatt einer Handschrift aus dem 10. Jahrhundert mit charakteristischen Sonderheiten der Formularanordnung und der Quellenentnahme); Jos. Andreas Jungmann: *„Die Quadragesima in den Forschungen von Antoine Chavasse“* (84—95; kritische Bemerkungen zu einer Reihe von Einzeluntersuchungen des Straßburger Professors für Liturgiewissenschaft); Herbert Folger: *„Eucharistie und Gral. Zur neueren Wolframforschung“* (96—102; keine systematische Darstellung, sondern eine mit kurzen kritischen Bemerkungen ergänzte Aufzählung der für das Thema wichtigsten neueren Autoren).

Literaturbericht: *Orientalische Liturgie seit dem 4. Jahrhundert* (Odilo Heiming, 104—136), *Die Liturgie vom 8. bis 15. Jahrhundert* (Anton L. Mayer, 137—208), *Die abendländische Liturgie im Zeitalter der Glaubenskämpfe und des Barock* (Ernst Walter Zeeden, 209—231).

3. (V, 2/1958) — Hier gibt zunächst Herbert Haag (*„Die Handschriftenfunde aus der Wüste Juda“*, 233—273) in 15 kurzen Einzelabschnitten eine klare Übersicht über alles Wissenswerte, was mit den Handschriftenfunden am Toten Meer und in der weiteren Wüste Juda zusammenhängt. Der wichtigen Frage nach ihrer Bedeutung sind die drei letzten Abschnitte gewidmet (AT, Spätjudentum, NT). Die Ergebnisse für die Liturgiewissenschaft werden S. 265 ff. nur kurz gestreift; doch wird für eine ausführliche Be-

handlung dieser Frage eine spätere Sonderstudie in Aussicht gestellt, für die die vorliegenden Ausführungen Grundlage und Vorbereitung sein sollen. — Darauf greift Viktor Warnach in einem ausführlichen Aufsatz („*Tauflehre des Römerbriefes in der neueren Theologischen Diskussion*", 274—332) erneut das Gespräch über Röm 6, 1—14 auf, das nach seiner früheren Studie über denselben Gegenstand („Taufe und Christusgeschehen nach Röm 6", in: ALW III, 2 [1954] 284—360) an Intensität exegetischer und theologischer Erörterung keineswegs verloren hat. Nach einer einleitenden Übersicht über die in Frage stehende, nach 1954 hinzugekommene Literatur (I) sowie einer kurzen Behandlung der Frage der Einordnung von Röm. 6 in den Rahmen des Gesamtbriefes (II) gibt er eine ausführliche Einzelauslegung der Verse 3—5 (III), um schließlich die Folgerungen daraus für die paulinische Tauftheologie zu ziehen (IV). In unablässiger Auseinandersetzung mit den Autoren, die sich mit diesem Thema eingehend befaßt oder dieses auch nur — mehr oder weniger — nebenbei berührt haben, vor allen anderen mit R. Schnackenburg, dessen Aufsatz „Todes- und Lebensgemeinschaft mit Christus. Neue Studien zu Röm. 6, 1—11" (MünchThZ 6 [1955] 32—53) ihn wohl am meisten erneut herausgefordert hat, legt Warnach von neuem seinen Standpunkt dar, und dies sicher nicht ungeschickt. Wir haben hier wiederum eine eingehende, festumrissene Darstellung der mysterientheologischen Tauflehre in deduktiver Form auf Grund von Röm. 6, die sicher manche Klärung bringen kann. Ob sie freilich einen Abschluß der Erörterung bedeutet, ist bei der Gegensätzlichkeit der Meinungen und der Überzeugungsstärke, mit der beide Seiten ihre Ansicht vorbringen, kaum anzunehmen.

In den Miszellen behandelt Burkhard Neunheuser („*Neue Äußerungen zur Frage der Mysteriengegenwart*", 333—353) vor allem zwei Autoren: A. Hoffmann („Der Mysterienbegriff bei Joh. Chrysostomus und die Mysterientheologie Odo Casels", in: FreibZPhTh 3 [1956] 418—422; ferner dessen Ausführungen über „Mysteriengegenwart" in der Deutschen Thomasausgabe 28/1956) sowie J. Betz („Die Eucharistie in der Zeit der griech. Väter. I, 1: Die Aktualpräsenz der Person und des Heilswerkes Jesu im Abendmahl nach der vorephesinischen griechischen Patristik", 1955), einschließlich der Rezension in der Theol. Revue (1957) von J. Barbel. Neunheuser ist der treue Anwalt der Caselschen Mysterientheologie, der sich zwar „in gar keiner Weise einer etwa notwendigen Weiterbildung der Lehre von der Mysteriengegenwart verschließen" und auch „die vorgebrachten Schwierigkeiten und Bedenken durchaus würdigen" möchte, der „aber anderseits die Größe und Bedeutung der Konzeption von O. Casel", die er als wohlbegründet ansieht, „wahren und an ihr das Bemühen der andern messen" will. — Klaus Gamber („*Die Orationen des Rotulus von Ravenna*", 354—361) sieht die Frage nach der ursprünglichen liturgischen Bestimmung der 42 erhaltenen Orationen dieser wahrscheinlich aus dem Anfang des 8. Jahrhunderts stammenden Handschriftenrolle mit Recht in Verbindung mit jener anderen, ob es zur Zeit des hl. Chrysologus in Ravenna schon die Feier eines Advents gegeben habe. Er kommt hier zu einer Ablehnung und Korrektur der Ansicht W. Croces, die dieser in seiner wertvollen Studie über die Geschichte der Adventsliturgie (ZKathTh 1954) vertreten hatte. Nach Gamber kann von einer Feier des Advents in Ravenna im 5. Jahrhundert nicht die Rede sein. Dagegen wurde die Weihnachtsvigil festlich begangen, und diesem Tage — und wahrscheinlich vor allem dem nächtlichen Vigilgottesdienst — sind auch die Orationen des Rotulus zugeordnet. Die Tatsache, daß der Rotulus so spät geschrieben wurde, zeigt, daß man auch nach Einführung der römischen Liturgie in Ravenna an der althergebrachten Art, die Vigil von Weihnachten zu begehen, festhielt — Schließlich sei noch auf den kleinen, aber sehr geistvollen Aufsatz von Wilh. Messerer hingewiesen („*Verkündigungsdarstellungen des 15. und 16. Jahrhunderts als Zeugnisse des Frömmigkeitswandels*", 362—369), der an einem kleinen Motiv der Verkündigungsdarstellungen, besonders der Nürnberger Verkündigung des Konrad Witz, nämlich an dem gesenkten Blick der Jungfrau Maria, den Wandel der Frömmigkeitshaltung vom Mittelalter zur Neuzeit deutlich zu machen sucht.

Der Literaturbericht umfaßt: *Die Kunst der vorreformatorischen und romanischen Zeit* (*Wilh.* Messerer, 371—398), *Allgemeines* (Burkh. Neunheuser, 399—495), *Einzelbesprechungen* (496—526). — Die Zusammenfassung der Besprechungen aus dem Bereiche der Kunstgeschichte zu einem Sonderabschnitt bedeutet sicher eine vorteilhafte Neuerung; ebenso wird der neue Abschnitt mit den Einzelbesprechungen viel Anklang finden. — Vielleicht darf bei dieser Gelegenheit ein weiterer Wunsch ausgesprochen werden. Seit dem 3. Bande erscheint das Archiv in Doppelbänden. Die damals angeführten Gründe für eine solche Aufteilung (III, 1 S. VII) sind einleuchtend und auch heute wohl noch gültig. Nicht ebenso einleuchtend ist es, daß die Zusammengehörigkeit beider Halbbände dadurch allzu stark betont ist, daß erst der 2. Halbband die Indices und das Inhaltsverzeichnis bringt. Würde dafür nicht die Durchzählung der Seiten sowie die

Angabe auf Titelblatt und Buchrücken genügen, falls man es nicht überhaupt vorzieht, die Halbbände als selbständige Einzelbände („Jahresbände") erscheinen zu lassen? Der Benutzer, für den das Fehlen der Indices und des Inhaltsverzeichnisses in dem jeweiligen ersten Halbband eine nicht unerhebliche Erschwernis darstellt, würde dafür dankbar sein.

Von dem bisherigen Herausgeber (einschließlich dieses Bandes) P. Dr. Hilarius Emonds OSB († 9. Juni 1958) mußte Abschied genommen werden. In einem pietätvollen Nachruf (V ff.) sind seine Verdienste um die Liturgiewissenschaft sowie insbesondere um das *Archiv für Liturgiewissenschaft* gewürdigt und festgehalten. Möge dem neuernannten Herausgeber, P. Dr. Emmanuel v. Severus OSB, in seinem Bemühen, „das *Archiv für Liturgiewissenschaft* im selben Geiste wie bisher weiterzuführen und zu entwickeln", ein gleicher Erfolg wie jenem beschieden sein!

Adalbert Klaus OFM, Paderborn

Hamman, Adalbert, **Das Geheimnis der Erlösten,** Freiburg, Herder, 1957 (8⁰, 240 S.), Leinen DM 10,80.

„Viele Christen bleiben fester überzeugt von der Wirkung der Sünde und ihren Folgen als von der Erlösung und ihrer Wirksamkeit" (S. 188). Mit diesen Worten hat Hamman eine tiefgreifende Ursache unserer religiösen Krise aufgedeckt. Und nach dem Wort des Apostels: „Wo aber die Sünde sich mehrte, da wurde die Gnade überreich" (Röm 5, 20) entspricht doch das Gegenteil der christlichen Wirklichkeit. In dem vorliegenden Buch, dessen Übersetzung Nora Scheitgen besorgte, geht der Verfasser dem Geheimnis der Erlösten nach. Das Wort Geheimnis ist dabei ganz ernst genommen, denn es handelt sich ja um eine Wahrheit und eine Wirklichkeit, die tief in der Übernatur verwurzelt sind. So läßt Hamman sich vor allem von der Bibel und den Vätern in seiner Deutung leiten, hingegen sind die Fragestellungen dem Denken und Fragen einer modernen Geistigkeit entnommen. Dabei war es das persönliche Anliegen des Verfassers nachzuweisen, „daß der Heilsplan den ganzen Verlauf der Geschichte umfaßt, von der Erschaffung der Welt bis zu ihrer Vollendung, von der Genesis bis zur Apokalypse, daß er es ist, der der Geschichte ihren Sinn gibt, d. h. ihre Richtung und ihr Ziel" (Vorwort). Von dieser Zielsetzung aus war es notwendig, zunächst den Heilsweg des Alten Bundes sichtbar zu machen. In weiteren Kapiteln wird dann die Erlösung durch Jesus Christus dargestellt. Hier ist vor allem darauf geachtet, das rechte Verhältnis von Christi Erlösungstod und seiner Auferstehung nicht aus dem Auge zu verlieren. Die Lehre des heiligen Paulus ist sichere Wegweiserin, daß die Auferstehung Christi unbedingt in die Erlösungslehre hineingehört. Das fünfte Kapitel zeigt die Wirksamkeit der Erlösung. Die Richtung wird bereits in der Überschrift „Das Heil der Welt" erkennbar. Der Verfasser bemüht sich nicht nur, in der Geschichte das Ganze zu sehen, sondern auch in der Auswirkung auf die Welt, die mit dem Menschen und durch den Menschen für das Heil bestimmt ist. Wer den Gedanken des Buches ernsthaft nachgeht, dem wird das große Geheimnis der Erlösten ein wenig mehr zum Leuchten kommen. — Auf ein paar Schönheitsfehler sei hingewiesen. Eine so schwierige Frage wie die nach der Entstehungszeit der Psalmen sollo man nicht so leicht hin mit einem Satz erledigen, wie es S. 45 geschieht. Auch die Abhängigkeit des heiligen Paulus in Wortschatz und Anschauung von jüdischen und rabbinischen Lehren ist zu undifferenziert, S. 67. Daß man in der plötzlichen Umkehr auf dem Wege nach Damaskus, in der alle seine früheren Vorstellungen umgeworfen wurden die antithetische Methode, die sowohl die zyniko-stoische Diatribe wie auch das hebräische Denken gern anwendet, erkennen kann, will nicht recht einleuchten, (S. 68/69).

Werner Uhlenbrock OFM, Warendorf

Hamman, Adalbert, OFM, **L'apostolat du Chrétien.** Réflexion sur les données bibliques (Collection Credo). Paris, Editions Plon, 1956 (8⁰, 237 S.). ffr. 750,—.

Das Wachsen der Menschheit, das Vordringen des Kommunismus und die Entchristlichung vieler Länder, die sich noch christlich nennen, macht die Frage der Missionierung, des Apostolates immer dringender. In solcher Zeit besteht die Gefahr, Lösungsversuche aufzugreifen, die nicht von der Weisheit des Kreuzes eingegeben sind, sondern die aus menschlicher Weisheit stammen. Wir müssen es daher als einen wertvollen Beitrag zur Frage des Apostolates ansehen, wenn P. Adalbert Hamman den Gegebenheiten nachgeht, die in der Bibel enthalten sind. Eine Sicht, die von der Bibel herkommt, gewinnt die rechte Ordnung. Danach ist das Apostolat an erster Stelle das Werk Gottes und nicht das Werk

des Menschen. Der Mensch kann in diesem Werk immer nur dienen; alle Bestrebungen nach Herrschaft verfälschen seine Aufgabe. Und die Selbstlosigkeit seines Dienens wird sich in der Armut offenbaren. Das christliche Apostolat darf daher nicht in den Mitteln irdischer Erobererätigkeit gründen: in kunstvollen Worten, in einer die klare Sicht vernebelnden Propaganda, in Waffengewalt. All das führt zu keinem Ziel. Die erste Aufgabe des Apostolates besteht in dem lebendigen Zeugnis der christlichen Gemeinde. Mit besonderer Betonung hebt der Verfasser hervor, daß es heute nicht genügt, einige Missionare hinauszusenden, um den Auftrag des Apostolates zu erfüllen. Die Kirche wird immer Missionare aussenden, aber das ist nur ein Teil der Aufgabe. Sie selbst ist ihrem Wesen nach missionarisch, auf das Apostolat eingestellt. Darum muß sie als Ganzes und in all ihren Gliedern dieses lebendige Zeugnis geben. Nur auf diesem allgemeinen Hintergrund eines lebendigen Christentums kann das Wirken der Missionare draußen Erfolg haben.

Ein besonderes Kapitel seiner Untersuchung widmet Hamman dem Apostel Paulus, der vor allem ein Leben des Apostolates geführt und auch von den Kräften und Beweggründen seines Apostolates spricht. In dem Zusammenhang erwähnt der Verfasser: ‚Paulus hat indessen nie für die Bekehrung der Heiden gebetet, die das ausschließliche Werk und Geheimnis Gottes bleibt‘ (S. 179). Das mag formal richtig sein. Aber Paulus, der sagt, daß sich ihm in Ephesus ‚eine weite Tür zu erfolgreicher Wirksamkeit aufgetan habe‘ (1 Kor 16, 9; vgl. auch 2 Kor 2, 12), bittet im Brief an die Gemeinde zu Kolossä: ‚Betet auch für uns, daß Gott uns eine Tür für das Wort auftue, damit wir das Geheimnis Christi verkünden‘ (Kol 4, 3). Hier ist die Bitte zwar von der andern Seite formuliert, aber sachlich handelt es sich doch um dasselbe Anliegen.

Werner Uhlenbrock OFM, Warendorf

Siewerth, Gustav, **L'homme et son corps.** Traduit de l'allemand par R. Givord. Préface du Pr. Jean Lhermitte (Collection Credo). Paris, Editions Plon (8⁰, 170 S.), ffr. 540,—.

Die Frage nach dem Menschen kann von den verschiedensten Seiten aus gestellt werden. In der Geschichte der Philosophie — vor allem soweit sie von Platon beeinflußt ist — handelt es sich an erster Stelle um das Sein der Seele. Der moderne Materialismus auf der andern Seite anerkennt nur den Leib und seine Funktionen. Die christliche Philosophie ist von dem Bild der Bibel beeinflußt. Nach ihr haucht Gott zwar dem von ihm geschaffenen Leib den Odem des Lebens ein, aber die beiden Seiten werden nicht als zwei nur äußerlich verbundene Teile angesehen, sondern es geht ihr immer um den Menschen, der eine Einheit bildet. Diese einheitliche Auffassung hat sich in der Geschichte der christlichen Philosophie nicht immer behaupten können. Der Leib mußte oft ungebührlich hinter dem Geist zurücktreten. Siewerth, dessen Werk ‚Der Mensch und sein Leib‘ ins Französische übersetzt wurde, baut seinen Versuch auf der Philosophie des heiligen Thomas von Aquin auf, verwendet aber auch die Fragestellung und Ergebnisse der modernen Anthropologie und Philosophie. Bei dieser umfassenden Sicht gewinnt der Leib des Menschen eine außerordentliche Bedeutung, die der Wertung der Kirche im Gottesdienst und in der Spendung der Sakramente entspricht. Für Siewerth ist gerade der Leib des Menschen die Stelle, an der sein Wesen als Bild Gottes manifestiert wird. — Die französische Ausgabe ist durch eine umfangreiche und wertvolle Einführung bereichert, in der Pr. Jean Lhermitte vom medizinischen Standpunkt aus die Fragen nach der Bedeutung des menschlichen Leibes aufweist. Werner Uhlenbrock OFM, Warendorf

Hackel, Alexej A., **Sergij von Radonesh 1314—1392.** Münster (Westf.), Verlag Regensberg, 1956 (kl. 8⁰, 160 S.), Leinen DM 7,80.

„Das 14. und 15. Jahrhundert ist ein Abschnitt in der Geschichte des russischen Asketentums, in dem das Mönchtum bestimmte, für dasselbe charakteristische nationalrussische Züge annimmt. Die für dieses Zeitalter sehr zahlreichen Lebensbeschreibungen der Förderer des Mönchtums weisen viele Gestalten auf, die bei noch so verschiedener asketischer Laufbahn stets die Merkmale ihrer eigenen Entwicklungszüge behalten, auf Grund deren die typische Gestalt des altrussischen Klostergründermönchs dieser Zeit skizziert werden kann“ (Smolitsch, Igor: Russisches Mönchtum, 1953, S. 82).

In dem vorliegenden Buch ist uns nun die Vita des bedeutenden Klostergründers und Urhebers der asketischen Schule, des heiligen Sergij von Radonesh, in deutscher

Übersetzung geschenkt. Am 3. Mai 1314 wurde Warfolomej — so lautet zunächst sein Name — in der Nähe von Rostov geboren. Während seine zwei Brüder heiraten, gehen seine Gedanken von Anfang an auf das klösterliche Leben. Als ihm die Sorge für die Eltern abgenommen ist, ist für ihn die Zeit gekommen, seine Pläne auszuführen. Er schließt sich jedoch nicht einem schon bestehenden Kloster an, sondern geht mit seinem Bruder Stefan, dessen Frau gestorben ist, in die Einsamkeit der russischen Wälder. Dort beginnt das Leben der Stille und härtester Entbehrung, so daß sein Bruder Stefan die Einsamkeit wieder verläßt. Warfolomej ist nun ganz der Einsamkeit ausgeliefert. Es sind Jahre furchtbarer Opfer, aber auch fruchtbaren Reifens. Trotz der Abgeschlossenheit von allem menschlichem Leben bleibt sein engelhaftes Leben nicht verborgen. Zuerst langsam, dann in immer stärkerem Maße strömen Menschen zu ihm, die an seinem Leben teilnehmen wollen. Aus der einsamen Zelle wird das berühmte Kloster der heiligsten Dreifaltigkeit, dessen Hegemun Sergij — den Namen hat er bei der Mönchsweihe erhalten — wird. Von Bedeutung für die ganze Entwicklung des russischen Mönchtums ist der Übergang von der idiorhytmischen zur koinobitischen Lebensform. Noch einmal sucht Sergij die Einsamkeit auf, gründet auch dort ein Kloster, wird dann aber in das Kloster der heiligsten Dreifaltigkeit zurückgerufen. Von dem blühenden Leben zeugt die Tatsache, daß 8 weitere Klöster von dieser ersten Gründung aus entstehen. Sein Name ist inzwischen so bekannt geworden, daß der Metropolit Alexij von Moskau ihn zum Nachfolger wünscht. Aber Sergij lehnt es mit aller Entschiedenheit ab. Am 25. September 1392 stirbt er. In seinen eigenen Gründungen aber und weit darüber hinaus ist seine ‚Gott-tragende' Persönlichkeit wirksam gewesen. „Seine Wirksamkeit brachte nicht nur eine Renaissance der Koinobia im russischen Klosterleben mit sich. Sie ist der Grund und die Wurzel des großen Stammbaums des Klosterwesens des 14. und 15. Jahrhunderts geworden, denn fast alle seine Zweige leben vom Geist seiner Stiftung weiter" (Smolitsch, ebenda S. 93).

Wenn es wahr ist, was der Herausgeber Hackel in der Einführung S. 12 sagt, daß es für den Abendländer drei Wege gebe, um in das Innere, um in die Seele des ‚Heiligen Rußlands' einzutreten: die göttliche Liturgie, das Heiligenbild und das Heiligenleben, dann müssen wir dem Verlag danken, daß er dieses Werk, das schon verloren zu sein schien, nun herausgebracht hat. Werner Uhlenbrock OFM, Warendorf

Metodio da Nembro OFMCap, **Storia dell' Attività Missionaria dei Minori Cappuccini nel Brasile (1538?—1889)** (Bibliotheca Seraphico-Capuccina. Institutum Historicum OFMCap. Sectio Historica Vol. XVI). Roma, Via Boncompagni 71, 1958 (gr. 8°, 543 S.).

Bereits im Jahre 1957 veröffentlichte P. Metodio da Nembro ein beachtenswertes Werk über die moderne Mission der Mailänder Kapuziner im brasilianischen Staate Maranhão (1892—1956), das auch in dieser Zeitschrift (40 [1958] 271) gewürdigt wurde. Hier legt der fleißige Forscher eine Geschichte der gesamten Kapuzinermission in Brasilien bis 1889 vor und zeigt darin, daß dieser Zweig des Franziskanerordens auch in Brasilien Bewundernswertes für das Reich Gottes geleistet hat.

Die Kapuziner kamen schon bald nach ihrer Gründung nach Brasilien. Ungefähr seit 1538 arbeiteten einzelne Mitglieder an verschiedenen Stellen der brasilianischen Küste. Aber die Nachrichten darüber sind zu spärlich, als daß sie ein klares Bild von ihrem Wirken gäben. Besser steht es schon um die erste organisierte Mission, die mit dem Siedlungsversuch der Franzosen in Maranhão im Jahre 1612 zusammenfällt. Die vier Kapuziner, die diese Expedition begleiteten, machten einen hoffnungsvollen Anfang in der Missionierung der Indianer, eine Aufgabe, die auch später die primäre und beliebteste Missionsaufgabe der Kapuziner blieb. Aber schon nach drei Jahren mußten die Franzosen, und mit ihnen die Missionare, wieder abziehen, da die Portugiesen das Gebiet zurückeroberten. Im Jahre 1642 begannen französische Kapuziner aus der Bretagne in dem von den Holländern besetzten Gebiet von Pernambuco eine Mission und konnten diese selbst unter der Herrschaft der Portugiesen (von 1654 an) weiterführen, obwohl die Missionare von der Propagandakongregation entsandt und Ausländer waren und nicht dem portugiesischen Patroado unterstanden. Von den Missionszentren in Olinda, Recife, Rio de Janeiro, Rio Grande do Sul, Bahia und Sao Paolo übten sie eine opferreiche und gesegnete Tätigkeit unter Indianern und Kolonisten aus, konnten sich aber zur Zeit des französisch-portugiesischen Krieges 1702 nicht halten und wurden durch Kapuziner aus Italien ersetzt.

Die italienischen Kapuziner waren schon 1692 in Brasilien zugelassen worden als Zeichen der Versöhnung der portugiesischen Regierung gegenüber Papst Alexander VIII. Die neuen Missionare bauten die bisherigen Missionen aus und stießen in der Sorge für Indianer, Neger und Weiße bis zum Amazonas vor. Die Propagandakongregation schuf im Laufe der Jahre drei apostolische Präfekturen mit dem Sitz eines Präfekten in Bahia (1712), Pernambuco (1725) und in Rio de Janeiro (1732). Diese Präfekturen waren jedoch nicht territorial fest umgrenzte Einheiten, sondern personale Gebilde, so daß die Kapuziner innerhalb der bestehenden Diözesen arbeiteten. Zur Zeit Pombals (1750—1777) erlitten auch die Kapuziner in Brasilien durch die kirchenfeindliche Gesetzgebung schwere Rückschläge. Alle Indianersiedlungen der Präfektur Pernambuco und die meisten der Präfektur Bahia gingen ihnen verloren. Die Missionare widmeten sich vielfach Indianern in anderen Gebieten. In der Folgezeit gründeten sie auch neue Siedlungen, von denen manche (z. B. Sao Fidelis) sich zu blühenden Städten entwickelten.

Auch den schwierigen Übergang Brasiliens von Kolonie zum selbständigen Kaiserreich überstand diese Mission, wenn auch die Jahre 1822 bis 1837 eine Zeit der Unterdrückung und des religiösen Niederganges war. Die letzten Jahre der Regentschaft brachten die Wendung zum Besseren, und die ruhigen Jahrzehnte des zweiten Kaiserreiches (1840—1889) sahen die größte Tätigkeit der Kapuziner. Die Beschreibung dieser Periode nimmt denn auch in vorliegendem Werk einen breiten Raum ein. Nachdem die Jesuiten, Franziskaner und die meisten anderen missionierenden Orden aus der Missionsarbeit ausgeschaltet waren, waren es hauptsächlich die Kapuziner, die im Auftrage der Regierung die Indianermission weiterführten. Im Jahre 1846 zentralisierte die Propagandakongregation die Kapuzinermissionen, besonders um einem eigenmächtigen Staatsregalismus entgegenzuwirken. So wurde in Rio de Janeiro ein Generalkommissar des Ordens eingesetzt, dem alle Kapuziner Brasiliens und Paraguays unterstanden. Unter zentraler Führung und mit vermehrten Hilfskräften wurden unter den Indianern von Rio de Janeiro im Süden bis zum Amazonas im Norden viele neue Indianersiedlungen gegründet. Der allgemeine Priestermangel in Brasilien benötigte eine große Anzahl von Missionaren für die Seelsorge unter den Katholiken. Viele wurden als Volksmissionare eingesetzt, die in mühevoller Arbeit dem religiösen Verfall und der religiösen Verwirrung von seiten protestantischer Missionare entgegenwirkten. Daneben wirkten sie als Pfarrer in sonst priesterlosen Pfarreien, als Seelsorger in ihren Klosterkirchen, als Professoren im Diözesan-Priesterseminar von Sao Paolo (1854—1880), als Militärseelsorger und als Gründer, Berater und Helfer in mannigfachen sozialen Werken. Der Verfasser schätzt die Zahl der Kapuziner, die während der Regierungszeit Pedro II in Brasilien arbeiteten, auf 200 und die von ihnen erbauten Kirchen und Kapellen auf 1000.

Das Buch ist eine gut-geschriebene, klar disponierte und reich belegte Darstellung der dreihundertjährigen Tätigkeit der Kapuziner in Brasilien. Sie stützt sich auf eine umfangreiche Literatur und vor allem auf Quellenforschung. Von den Quellen sind 43 der wichtigsten Dokumente im Anhang beigefügt.

Bernward Willeke OFM, Münster

Es ist das Anliegen dieser Zeitschrift, die Geschichte der Franziskanerschule und der drei Orden des hl. Franziskus zu erforschen und dem Einfluß nachzugehen, den das Franziskanertum jeweils auf seine Zeit ausgeübt hat. Für die Gegenwart stellt sie sich besonders die Aufgabe, philosophische und theologische Fragen im Geiste der Franziskanerschule zu behandeln. Französische und englisch-amerikanische Beiträge erscheinen im Original; die Zeitschrift wird herausgegeben in Zusammenarbeit mit den „Franciscan Studies“ und dem „Franciscan Institute“, St. Bonaventure, NY, USA. Eine Serie von Monographien mit demselben Ziel erscheint im gleichen Verlag unter dem Titel „Franziskanische Forschungen“.

Hauptschriftleiter: Dr. Julian Kaup OFM, Paderborn

Mitglieder der Schriftleitung: Dr. Timotheus Barth OFM, Sigmaringen; Dr. Kajetan Eßer OFM, M. Gladbach; Gerold Fußenegger OFM, Quaracchi (Firenze); Dr. Valens Heynck OFM, Paderborn; Dr. Palmaz Rucker OFM, München.

Alle die Zeitschrift betreffenden Mitteilungen sind erbeten an: Schriftleitung der Franziskanischen Studien, (21a) Paderborn, Westernstraße 19.

Franziskanische Studien. Vierteljahrschrift. — Dietrich-Coelde-Verlag GmbH, Werl/Westf. Bestellungen erbeten an Dietrich-Coelde-Verlag, Werl/Westf. — Bezahlungen auf Postscheck-Konto Dortmund 15707. Der Bezugspreis beträgt für den Jahrgang 16 DM. für das Einzelheft 5 DM.



Das Leiden Christi im Denken des hl. Bonaventura*

Von Bonifatius Strack OFMCap

Inhaltsübersicht

Einleitung

„Christus, der gefangen und verspottet, gegeißelt und gekreuzigt worden, kommt laßt uns anbeten"[1]! Mit diesen Einladungsworten beginnt der heilige Bonaventura sein Leidensoffizium, das er für König Ludwig den Heiligen von

---

* Folgende Quellen und Schriften werden abgkürzt zitiert:

Opera Omnia Sancti Bonaventurae, I—X, Quaracchi 1882—1902. (Band und Seitenzahl wird in den Anmerkungen in Klammern gesetzt.)

Analecta Franciscana sive Chronica aliaque varia documenta ad historiam Fratrum Minorum spectantia, I—X, Quaracchi 1885—1941.

Aperribay, B., O.F.M., Cristología mística de San Buenaventura (Biblioteca de Autores Cristianos, Obras de San Buenaventura, Bd. II), Madrid 1946, 3—93.

Bonaventura a Mehr, O.F.M.Cap., Notae quaedam de S. Bonaventura praedicatore, in: CollFranc 13 (1943) 400—416.

Eßer, K., O.F.M. — Hardick, L., O.F.M., Die Schriften des hl. Franziskus von Assisi, Einführung, Übersetzung, Auswertung, Werl i. Westfalen 1951.

Gemelli, A., O.F.M., La dottrina ascetica di S. Bonaventura da Bagnoregio, in: RivFilos-Neo-Scol 17 (1925) 270—292.

Gilson, St., Der heilige Bonaventura, Übersetzung aus dem Französischen, Hellerau 1929.

Grünewald, St., O.F.M.Cap., Franziskanische Mystik, Versuch einer Darstellung mit besonderer Berücksichtigung des hl. Bonaventura, München 1932.

Guardini, R., Die Lehre des hl. Bonaventura von der Erlösung, Düsseldorf 1921.

Hamon, A., S.J., Histoire de la dévotion au Sacré-Coeur, I—V, Paris 1923—1939.

Hilaire de Barenton, O.F.M.Cap., La dévotion au Sacré-Coeur, Ce qu'elle est et comment les Saints la pratiquerent, Doctrine — Iconographie — Histoire, Paris 1914.

Imle, F., Das geistliche Leben nach der Lehre des hl. Bonaventura, Werl i. Westfalen 1939.

— Die Passionsminne im Franziskanerorden, Werl i. Westfalen 1924.

Kattum, F.X., Die Eucharistielehre des hl. Bonaventura, München-Freising 1920.

Lemmens, L., O.F.M., Der hl. Bonaventura, Kardinal und Kirchenlehrer aus dem Franziskanerorden (1221—1274), Kempten-München 1909.

Frankreich verfaßte[2]. Der große Sohn des Gekreuzigten von Assisi erweist sich darin würdig seines heiligen Ordensvaters[3]. Das erste Wort aller Schriften aus der Feder des seraphischen Lehrers, die uns bis heute noch oder wieder bekannt sind, zeigt uns so schon seine Kreuzesliebe und seine tiefe Verehrung des leidenden Heilandes. Alle seine Werke bestätigen es uns, daß das Leiden Christi in seinem Denken den ersten Platz einnimmt[4]. Dieses Denken ist gezeichnet vom Kreuze wie der Leib seines Ordensvaters[5]. Er ist unerschöpflich in seinen Gedanken über den Gekreuzigten[6], so daß der heilige Franz von Sales in einer Predigt zum Feste Kreuzauffindung ausrufen konnte: „Und du, o mein heiliger und seraphischer Lehrer Bonaventura, scheinst kein anderes Papier gehabt zu haben als das Kreuz, keine andere Feder als die Lanze und keine andere Tinte als das Blut meines Erlösers, als du deine heiligen Werke geschrieben"[7]. Man hat mit Recht Bonaventura als den „Doctor passionis" bezeichnet[8].

I. Einschlägige Werke und Darstellungsweise[9]

Welche Werke Bonaventuras zeigen uns nun am besten seine Passionsmystik? Es sind dies vor allem folgende drei: Das Leidensoffizium[10], die „Vitis

Longpré, E., O. F. M., Bonaventure, Saint, in: DictHistGéogr IX (1937) 741—788.
— Bonaventure, Saint, in: Catholicisme Hier Aujourd'hui Demain, II (1949) 122—128.
Metodio da Nembro, O. F. M. Cap., S. Bonaventura e il misticismo della croce, in: Italia Franc. 24 (1949) 252—264.
Pourrat, P., S. S., La spiritualité chrétienne, I—IV, Paris 1918—1928.
Premm, M., Katholische Glaubenskunde, Ein Lehrbuch der Dogmatik, I—IV, Wien 1951—1955.
Righi, O., Il pensiero e l'opera di San Bonaventura da Bagnoregio, Florenz 1932.
Schlund, E., O. F. M., Augustinus und Bonaventura, eine geistesgeschichtliche Parallele, in: Fünfte Lektorenkonferenz der deutschen Franziskaner für Philos. und Theol., Schwaz in Tirol 3.—7. Sept. 1929, Werl/Westf. 1930, 174—188.
Stanislaus du Chambon-Feugerolles O. F. M. Cap., La dévotion a l'humanité du Christ dans la Spiritualité de Saint Bonaventure, Lyon 1932.
Vitus a Bussum O. F. M. Cap., De Spiritualitate franciscana aliqua capita fundamentalia, Rom 1949.

[1] Off. de passione Christi (VIII 152a).

[2] Vgl. W. Lampen O. F. M., De officio divino in Ordine Minorum iuxta S. Bonaventuram, in: Ant 2 (1927) 148—149.

[3] Vgl. Apperibay, Cristología mística . . . 31.

[4] Vgl. Stanislas du Chambon-Feugerolles, La dévotion . . . 91; Pourrat, La spiritualité . . . II 275.

[5] Vgl. Gemelli, La dottrina ascetica . . . 277.

[6] Vgl. Guardini, Die Lehre . . . 66.

[7] Oeuvres de Saint François de Sales, Tome VII, Ier Volume, Annecy 1896, 175, Sermo XVIII: „Et vous, o mon tressaint et séraphique docteur Bonaventure, qui me sembles n'avoir eu autre papier que la Croix, autre plume que la lance, autre encre que le sang de mon Sauveur, quand vous avez éscrit vous divins Opuscules".

[8] Vgl. Évangéliste de Saint-Béat O. F. M. Cap., Le Séraphin de l'école, Études sur Saint Bonaventure, Paris 1900, S. 67.

[9] Es wurden sämtliche Werke berücksichtigt, wie sie in der Ausgabe von Quaracchi als authentisch geführt werden. Auf in der Zwischenzeit aufgefundene, als authentisch anzusehende Werke und auf solche, deren Authentizität noch stark umstritten ist, wurde nicht Rücksicht genommen.

[10] (VIII 152—158).

mystica"[11] und das „Lignum vitae"[12]. Hier steht Christus ganz im Mittelpunkt, und zwar so, wie er dem Heiligen am vertrautesten war, als der persönliche Freund der Seele, als der demütige, leidende, gekreuzigte Heiland[13].

In seinem Leidensoffizium verfolgt Bonaventura chronologisch das Leiden des Herrn von der Gefangennahme bis zum Grabe, wobei er die verschiedenen Ereignisse auf die einzelnen Horen des Tages verteilt. Tiefinnerliche Hymnen und Gebete rufen uns jeweils die betreffende Leidensphase in Erinnerung[14].

In „Vitis mystica" stellt uns der Heilige an Hand der allegorischen Form eines Weinstockes Christus in seinem Leiden vor Augen, der wie eine Rebe umstochen, gebunden, am Holze ausgestreckt und verwundet wurde. Sieben Blätter trägt dieser Weinstock, die sieben letzten Worte Christi. Die Wunden des Heilandes sind Rosen — Sinnbilder der Liebe —, die ganz rotglühend geworden im bitteren Leiden. Ergreifend ist es, wie dann in derselben Schrift Bonaventura die Seele auffordert, das Leiden und die Liebe Jesu eifrig zu betrachten[15].

In der gleichen Innerlichkeit spricht das „Lignum vitae", Bonaventuras hohes Lied vom Kreuz, zufolge einer sequenzartigen Dichtung vom Leiden Christi in seinem ganzen Leben[16].

Neben diesen Werken, in denen der Heilige gleichsam ex professo über das Leiden Christi spricht, finden sich noch unzählige andere Stellen, wo er uns das Leiden und das Kreuz unseres Herrn vor Augen führt. Schon im Vorwort zum Sentenzenkommentar finden wir den Hinweis auf das Leiden Christi, auf dessen Bitterkeit, die dem Sohne Gottes mit seiner überzärtlichen Liebe aber

---

[11] (VIII 159—189). [12] (VIII 68—86); besonders De mysterio passionis (75—80).

[13] Vgl. Guardini, Die Lehre . . . 7.

[14] Vgl. Imle, Die Passionsminne . . . 64—67; Die ersten vier Strophen des Matutinhymnus lauten zum Beispiel: „In passione Domini, Qua datur salus homini, Sit nostrum refrigerium Et cordis desiderium. — Portemus in memoria Dolores et opprobria, Christi coronam spineam, Crucem, clavos et lanceam, — Et plagas sacratissimas, Omni laude dignissimas, Acetum, fel, arundinem Et mortis amaritudinem. — Haec omnia nos satient Et dulciter inebrient, Nos repleant virtutibus Et gloriosis fructibus. (VIII 152ab); Die Oration zur Terz: „Domine Iesu Christe, Fili Dei vivi, qui hora diei tertia ad crucis tormentum pro mundi salute ductus es: te suppliciter exoramus, ut per virtutem tuae sacratissimae passionis omnia peccata nostra deleas et ad tuae beatitudinis gloriam sempiternam misericorditer nos perducas" (VIII 155b).

[15] Vgl. Imle, Die Passionsminne . . . 139—143. Bezüglich der Autorschaft des heiligen Bonaventura wird immer noch von verschiedenen Seiten gezweifelt. Longpré, Bonaventure, Saint, in: DictHistGéogr IX 781 nennt dafür F. Pelster S. J., (TheolRevue 19 [1920] 268) und K. Richtstätter S. J., (Die Herz-Jesu-Verehrung des deutschen Mittelalters, Regensburg 1924, S. 66). Richtstätter trägt in: Das Herz des Welterlösers, Freiburg 1932, S. 28, dieselbe Meinung von neuem vor, wo er „Vitis mystica" der deutschen Mystik des ausgehenden 13. Jahrhunderts zuschreibt. Von da übernimmt auch O. Pies S. J., in seinem hervorragenden Gebetbuch: Im Herrn, Wien 1948, S. 417 diese Meinung. Auch Hamon, Histoire . . . II 169, Anm. 2, scheint daran zu zweifeln. In neuester Zeit unterscheidet A. Fries C. SS. R., Ein Psalmenkommentar des Johannes von La Rochelle, in: FranzStud 34 (1952) 261, Bonaventura von dem Verfasser der Vitis mystica. Nach diesen Meinungen also ist nicht Bonaventura der Verfasser fraglicher Schrift, sondern ein unbekannter Mystiker. Dem entgegen steht die sententia communior vieler anerkannter Autoren, die aufzuzählen zu weit führen würde. Hingewiesen sei nur auf die eingehendere Studie von Amorós — Aperribay, Obras de San Buenaventura, (BAC) II 655—661, Einleitung zu „Vitis mystica".

[16] Vgl. Guardini, Die Lehre . . . 7.

nicht zu schwer zu sein schien[17]. Besonders dann im dritten Band der Sentenzen, wo der gelehrte Theologe sich mit der Menschheit Christi auseinandersetzt, finden wir vieles über das körperliche und seelische Leiden des Heilandes[18].

Im Breviloquium[19], das man einem modernen Grundriß der Dogmatik vergleichen kann, gibt uns Bonaventura eine kurze Theologie der Passion[20].

Einen ganz breiten Raum nimmt das Leiden Christi in den exegetischen Werken des heiligen Lehrers ein. Hier besonders im Lukaskommentar, der sein erstes wissenschaftliches Werk ist[21], der aber doch ganz auf das praktische Leben abgestimmt ist[22].

Außer den schon oben genannten aszetisch-mystischen Schriften muß noch eine besonders hervorgehoben werden, nämlich „De perfectione vitae ad Sorores"[23], wo Bonaventura einer Äbtissin ein Kompendium klösterlicher Tugendlehre gibt. Christi Vorbild, besonders sein Leiden, wird dort oft berührt[24]. Die Betrachtung der Passion wird empfohlen als der hervorragendste Weg zur Vollkommenheit und Heiligkeit[25].

Auf die weiteren Schriften im einzelnen einzugehen, würde zu weit führen. Man findet einfach in allen in irgendeiner Form den Hinweis auf den Gekreuzigten. Bonaventuras gesamtes literarisches Werk bildet „ein Itinerarium hin zur Dreifaltigkeit durch Christus den Gekreuzigten . . ."[26].

Besonderer Erwähnung jedoch verdienen noch die Predigten des Heiligen[27]. Hier ist er der Seelsorger, der uns den leidenden Christus vor allem als Vorbild und Beispiel hinstellt, ihn, dem schon so viele Heilige und Märtyrer nachgefolgt sind, dem auch wir nachfolgen sollen und müssen auf dem Weg zum Himmel[28]. Bonaventuras Gedanken lassen sich da in das Petruswort zusammenfassen: „Christus hat ja für euch gelitten und so euch ein Beispiel hinterlassen,

---

17 Vgl. Prooemium in I Sent. (I 4a): „. . . Nam passio Christi comparatur mari propter poenalitatis amaritudinem, sed et flumini propter caritatis dulcedinem. Dulcissimum enim cor Jesu Christi, tanta circa nos afficiebatur teneritudine amoris ut non videretur ei grave pro nobis sustinere extremum et acerbissimum genus mortis."

18 Siehe Dist. XV—XXII (III 329—466).

19 (V 201—291); Die hier einschlägigen Texte c. VIII, IX, X (248b—252b).

20 Vgl. Metodio da Nembro, S. Bonaventura . . . 254.

21 Bezüglich der entsprechenden Chronologie des Lebens und der Werke des hl. Bonaventura siehe Longpré, Bonaventura, Saint, in: DictHistGéogr IX 747; vgl. hierzu die neuen Untersuchungen von G. Abate O. F. M. Conv., Storia e cronologia di S. Bonaventura, in: MiscFranc 50 (1950) 109.

22 Vgl. Guardini, Die Lehre . . . 6; P. Dempsey O. F. M. Cap., De principiis exegeticis S. Bonaventurae, Rom 1945, S. 94—95 mit der dazu gehörenden Anmerkung (8) von F. Pelster S. J.; Lemmens, Der heilige Bonaventura . . . 70—71.

23 (VIII 107—127).

24 Vgl. Guardini, Die Lehre . . . 7.

25 Vgl. De perf. vitae ad Sor., c. VI, 9 (VIII 122b—123a), Metodio da Nembro, S. Bonaventura . . . 254.

26 Longpré, Bonaventure, Saint, in: Catholicisme II 126.

27 Bezüglich der Predigten des hl. Bonaventura muß beachtet werden, daß nur ein geringer Teil (50) von ihm persönlich geschrieben ist. Die übrigen sind Opera reportata, die aber ganz den Geist des Heiligen wiedergeben. Vgl. hierzu: Dissertatio I, De scriptis Ser. Doctoris, c. V (X 18a); ebenso (IX 4ab); Bonaventura a Mehr, Notae quaedam . . . 406.

28 Vgl. seine Predigten über Maria, Stephanus, Andreas, Agnes, Vinzentius, Franziskus u. a. (IX).

damit ihr in seine Fußstapfen tretet“[29], welches Bibelwort der Heilige auch öfters in Predigten zitiert und bespricht[30].

Ein kurzes Wort nun noch über die Form der Darstellung. Eine alte Chronik charakterisiert diese so: „Er machte jede Wahrheit zu einem Gebet und Lobe Gottes“[31]. Bonaventura lebt ganz in seinen Werken; seine Worte zeigen uns sein liebeglühendes Herz, das ganz von Mitleid erfüllt ist mit dem leidenden Heiland, so daß er einmal in einer Predigt ausrufen konnte, er wolle lieber hundertmal tot sein, als Christus durch eine Sünde noch einmal kreuzigen[32]. Die persönliche Note und Wärme seiner Worte geht nie verloren, ob er nun in mehr wissenschaftlicher Form oder in Form einer Betrachtung spricht, ob er betet, in poetischer Weise singt oder ob er predigt[33], immer kommt sein ganz persönliches, inniges Verhältnis zum Gekreuzigten zum Ausdruck[34]. Immer wieder unterbricht er seine Darstellung durch fromme Affekte, durch Fragen an den Heiland, durch Ausrufe, durch Ermahnungen an seine Leser und Hörer, durch tiefinnerliches Beten[35]. Bezeichnend für Bonaventura ist weiterhin die Leidensdarstellung Christi bis in die letzten Einzelheiten. Man kann fast von einem gewissen Realismus sprechen[36].

Bei allen seinen Darstellungen, in welcher Form sie nun auch sein mögen, spüren wir immer die letzte Tendenz des heiligen Lehrers: alles auf das alltägliche praktische Leben des Christen abzustimmen[37]. Alles will er dazu sagen und schreiben, „daß wir gut werden“, „daß wir selig werden“[38], daß wir dadurch angeregt werden zur tiefen Dankbarkeit dem Erlöser gegenüber und zur Erwiderung seiner übergroßen Liebe durch Liebe unsererseits[39].

II. Das Leiden Christi

Wie sieht nun Bonaventura das Leiden Christi? Das Leiden des Herrn beginnt für den seraphischen Lehrer nicht erst mit dem Gebet am Ölberg oder

---

[29] 1 Petr 2, 21; zitiert nach K. Rösch O. F. M. Cap., Das Neue Testament, Paderborn 1937.

[30] Dom. II p. Pascha, Sermo II (IX 296a—300b); Dom. III Adventus, Sermo XIV (IX 73b); Feria sexta in Parasc., Sermo II (IX 263a); Dom. II p. Pascha, Sermo V (IX 303b); Dom, IV p. Pentec., Sermo I (IX 374b); De S. Andrea Apost., Sermo II (IX 470b); De Annuntiatione B. V. Mariae, Sermo VI (IX 686a).

[31] Chronicon XIV vel XV Generalium Ministrorum ordinis fratrum Minorum seu Catalogus „Gonsalvus“ dictus Generalium Ministrorum O. F. M., in Analecta Franciscana, III 699: „Hic (frater Bonaventura de Balneoregio) sicut in luminibus scientiarum et maxime in Scripturis sacris videbatur miranda capacitate proficere, ita et in devotionis gratia continuum sumebat augmentum, siquidem omnem veritatem, quam percipiebat intellectu, ad formam orationis et laudationis divinae reducens continuo ruminabat affectu.“ Vgl. hierzu Lemmens, Der hl. Bonaventura . . . 55 u. 75.

[32] Vgl. Feria sexta in Parasc., Sermo I (IX 261a); Evangelista a S. Beato O. F. M. Cap., Sanctus Bonaventura, scholae Franciscanae Magister praecellens, Paris 1888, S. 19.

[33] Vgl. Righi, Il pensiero . . . 245.

[34] Vgl. Guardini, Die Lehre . . . 4.

[35] Vgl. Metodio da Nembro, S. Bonaventura . . . 255.

[36] Vgl. Imle, Die Passionsminne . . . 135.

[37] Vgl. Righi, Il pensiero . . . 245.

[38] Vgl. Prooemium in I Sent., q. 3 (I 12—13).

[39] Vgl. Imle, Das geistliche Leben . . . 160.

mit dem öffentlichen Leben Jesu; nein, es beginnt bei der Geburt in Bethlehem. Diese schon war auf das Leiden hingeordnet; mit der Geburt des Heilandes war auch schon die Schmach und der Schmerz und die Armut des Kreuzes verbunden[40]. Und zwar meint Bonaventura, wenn er vom Leiden Christi spricht, jenes des Leibes, besonders aber auch den seelischen Schmerz[41].

a) Das körperliche Leiden Christi

Oft kehrt in den Schriften des Heiligen der Gedanke wieder vom allerbittersten Leiden Christi[42]. Die Begründung dafür findet Bonaventura in physischen und psychischen Umständen der Passion.

Während der Zeit des Leidens waren dem Heiland alle Erleichterungen versagt. Nicht einmal zum Sterben gönnte man ihm solche[43]. So wurde er gleichsam sein eigener Henker. Wenn er seinen Händen Erleichterung zu geben suchte, quälte er um so mehr seine Füße. Wollte er dagegen den Füßen etwas Linderung verschaffen, schmerzten seine Hände um so stärker[44].

Besser noch erklärt sich die Bitterkeit des Leidens und des Todes Christi aus der überaus feinen und sensiblen Körperkonstitution des Heilandes, da ja das Fleisch des Heilandes ganz jungfräulich gewesen. Wenn allein schon der Gedanke an das bevorstehende Leiden dem Heiland das Blut aus den Poren getrieben hat, wieviel Schmerz wird ihm dann erst das eigentliche Leiden und Sterben verursacht haben, wo er doch an allen Teilen seines Körpers auf das grausamste gemartert wurde[45]; kein ja noch so kleines Glied befand sich an seinem Körper, das nicht auf besondere Weise gequält worden wäre[46]. Dies

---

[40] Vgl. Vitis myst., c. XVIII, 1 (VIII 183a): „. . . crucem, quam imperii nomine significavit, nativitati statim adiungendo, quia profecto a nativitatis exordio nativitas crucis simul exorta est.“ — Ebd. c. V, 2 (VIII 169a): „. . . Passionem vero non illum unum diem appellamus, quo mortuus fuit, sed totam vitam illius; tota enim vita Christi exemplum fuit et martyrium.“ — Ebd. c. XVII (VIII 183a); De perf. vitae ad Sor., c. VI, 8 (VIII 122b).

[41] Vgl. Guardini, Die Lehre . . . 67.

[42] Vgl. Prooemium in I Sent. (I 4a); III Sent. d. XVI, a. 1, q. 2 (III 343 f.); Breviloquium, Pars IV, c. IX (V 249b); De perf. vitae ad Sor., c. VI, 3 (VIII 120b); Vitis myst., c. X, 1 (VIII 175b); Sermo de Dom. in Quinquag. (IX 203b).

[43] Vgl. De perf. vitae ad Sor., c. VI, 5 (VIII 121b): „Crux enim illa beata membra in se extensa contrahi in dolore mortis non permisit, quod tamen solet esse quoddam levamen et solatium cordibus anxiatis, nec habuit illud reverendum divinum caput, ubi ad dimissionem animae se inclinaret.“

[44] Vgl. Sermo de Dom. in Quinquag. (IX 204b): „tamquam enim carnifex sui ipsius, si parcebat pedibus, cruciabat manus, et si parcebat manibus, cruciabat pedes.“

[45] Vgl. De perf. vitae ad Sor., c. VI, 5 (VIII 121b—122a): „Attende adhuc melius, quam acerba mors Christi fuerit. Quanto quid tenerius, tanto patitur gravius; numquam autem fuit corpus ita tenerum ad sustinendum passiones, sicut corpus Salvatoris. Corpus enim mulieris tenerius est quam corpus viri; caro autem Christi tota virginea fuit, quia de Spiritu sancto concepta et de Virgine nata; igitur passio Christi fuit omnium passionum acerbior, quia omnium virginum tenerior. Si enim ad solam mortis recordationem sic tristis facta est anima sua prae teneritudine carnis, ut sudor corporis sui fieret sicut sudor sanguinis decurrentis in terram; quantum superadditus est ei dolor, quanta inflicta poena in degustatione acerbissimae passionis.“ — Dom. in Quinquag. (IX 203b).

[46] Vgl. De perf. vitae ad Sor., c. VI, 6 (VIII 122a): „Considera adhuc plenius, quam poenalis fuerit mors dilecti Sponsi tui, Jesu Christi. Quanto generalior, tanto poena acerbior; Christus autem, Sponsus tuus, passus est in omni parte corporis sui, sic quod

alles könnte man noch verstehen, wenn Jesus als Schuldiger gelitten hätte, so aber war er ganz unschuldig und sündelos[47]. Erhöht wurde seine Qual noch, indem zu dem eigentlichen Leid noch das Mitleid mit uns Menschen wegen unserer Sünden hinzukam, durch den Seelenschmerz also[48].

b) Der Seelenschmerz Christi

Im dritten Buch der Sentenzen erörtert Bonaventura ausführlich die Frage nach der Leidensfähigkeit und dem Schmerz der Seele Christi[49]. Mit wissenschaftlicher Exaktheit löst er dort die schwierige Frage durch eine schon von Augustinus vorgenommene Unterscheidung, wonach ein doppelter Schmerz der Seele möglich ist. Zunächst der rein geistige Schmerz, der die Seele als solche ergreift; so wenn Christus Mitleid mit uns empfand und um unserer Sünden willen Schmerz litt. Die zweite Möglichkeit des seelischen Schmerzes muß nun wieder unterschieden werden, ob die Geistseele (ratio) als Ratio (Vernunft) oder als Natura betrachtet wird. Sieht man die Geistseele als Vernunft, dann empfand Christi Seele mit dem leidenden Körper keinen Schmerz, im Gegenteil, sogar Freude und Glück, weil es ihr nämlich sehr gefiel, für das Heil des Menschengeschlechtes zu leiden. Denn die Schmerzen, die die Seele erfüllten, wurden von ihr ja gerade freiwillig gesucht und übernommen.

Betrachtet man nun die Geistseele als Natur, mit all ihrer natürlichen Verbindung zum Körper, dann litt sie schwer unter den Schmerzen des Körpers. Unter Beibehaltung dieser Unterscheidung litt die Seele Christi sogar „secundum superiorem portionem rationis“.

Bonaventura weiß um die Schwierigkeit dieser Lösung, die er zwar als Sententia communis Magistrorum bezeichnet. Es sei schon schwer zu verstehen, wie in der Seele Christi gemäß derselben Potenz und demselben Zustand zu gleicher Zeit Schmerz und Freude sein könnten, ohne daß der ungeheure Schmerz die Freude irgendwie vermindert hätte. Für die Erklärung führt Bonaventura drei Gründe an. Freude und Schmerz, so heißt die erste Begründung, sind in der Seele Christi keine Gegensätze; denn sie müssen doch von ganz verschiedenen Gesichtspunkten gesehen werden. Freude wohnt der Seele Christi inne *per se* aus der gnadenhaften Verbindung der Seele mit der Gottheit, während doch der Schmerz der Seele Christi anhaftet nur wegen ihrer natürlichen Verbindung mit dem Körper. Den zweiten Grund erläutert uns der Heilige an dem Beispiel eines büßenden Menschen, der Schmerz empfindet über seine Sünden, sich aber trotzdem über diesen Schmerz freut. So ist es auch bei der Seele Christi, die zwar ihrer Natur nach mit dem leidenden Körper mitleidet, sich aber über dieses

---

nullum ita parvum membrum fuerit in eo, quin specialem poenam haberet; nullus ita modicus locus, quin repletus esset amaritudine.‘‘ — Vgl. weiterhin III Sent. d. XVI, a. 1, q. 2 in corp. (III 349a); Com. in Luc., c. XXIII, 44 (VII 578b); Dom. in Quinquag. (IX 204ab).

[47] Vgl. Dom. in Quinquag. (IX 203b).

[48] Vgl. Brevil., Pars IV, c. IX (V 249a).

[49] Siehe d. XVI a. 2 (III 352—359).

Leiden und Mitleiden freut. Der dritte Grund doch ist der entscheidenste. Christus war hier auf Erden nämlich Viator und Comprehensor zugleich. So wie das Bewußtsein, das er auf Grund seiner Menschennatur hatte, keineswegs die Erleuchtung hinderte, die ihm aus der Visio beatifica zufloß, ebenso konnte auch der Schmerz in nichts die Freude hindern und verringern, die ihn erfüllte aus seiner beseligenden Anschauung heraus[50].

Dieses Seelenleiden Christi unterscheidet Bonaventura nun nochmals weiter: in Leiden und Mitleid. Beides wirkte sich im sinnlichen wie auch geistigen Bereich der Seele aus, jedoch in verschiedener Weise. Denn der Schmerz auf Grund des Leidens erstreckte sich zunächst und hauptsächlich auf die sensiblen Seelenkräfte, und dann erst auf die übrigen; während der Schmerz aus dem Mitleid zuerst die Vernunftseele erfaßte und von dort auf die niederen Seelenteile überging. Wenn man nun beides gegenüberstellt, so ist in bezug auf die Sinnenseele das Leid größer gewesen, bezüglich der Geistseele jedoch Christi Mitleid. Im Ganzen gesehen übertrifft das Mitleid aber das eigentliche Leid, denn der Gottmensch wollte lieber, daß seine Seele vom Leib getrennt werde, als daß wir durch die Sünde von Gott getrennt blieben. Mit dem heiligen Bernhard führt Bonaventura noch eine andere Begründung an: Christus weinte nämlich über unsere Sünden, über seine eigenen furchtbaren Schmerzen weinte er aber nicht[51].

Neben dieser psychologisch tiefen Erörterung des Seelenleidens Christi finden sich noch viele andere Hinweise dafür durch alle Werke hindurch zerstreut. Vor allem schmerzte den Heiland die Ungerechtigkeit der Behandlung[52] und die schmachvolle Art des Todes. Denn die ihm zugedachte Todesstrafe war die schmachvollste von allen. Bonaventura nennt dafür fünf Gründe[53]: Am Ort der Schande außerhalb Jerusalems wurde er gekreuzigt, dazu noch an einem Festtag. Seine eigene Schmach, das Verbrecherholz, mußte er zu diesem Ort hinaus tragen, im Verein mit Schwerverbrechern[54]. Er ist so nicht nur Diener der Diener Gottes geworden, wie der Papst, sondern sogar Knecht der Knechte

---

[50] Vgl. ebd. a. 2, q. 2 (III 355—357); Brevil., Pars IV, c. IX (V 250b).

[51] Vgl. ebd. q. 3 (III 357—359). Zur ganzen Frage vgl. A. Sépinski O. F. M., La psychologie du Christ chez S. Bonaventure, Paris 1948, S. 186—188.

[52] Vgl. Com. in Luc., c. XXIV, 26 (VII 594a): „Quia ergo Christus Jesus fuerat perfectus per omnem modum, ideo magna materia doloris fuit de damnatione ipsius per principes Iudaeorum.“ — Lignum vitae, De mysterio passionis 23 (VIII 77a): „Horrenda prorsus Iudaeorum impietas, quae tantis iniuriis satiari non potuit, quin potius, ferali rabie fremens, impio iudici tamquam rabido cani animam iusti deglutiendam exposuit! Vinctum enim Jesum ante faciem Pilati perduxere pontifices, postulantes, interimi supplicio crucis eum qui non moverat omnino peccatum. Ipse vero quasi Agnus coram tondente se ante iudicem mansuetus stabat et tacitus, cum fallaces et impii, falsorum criminum mole obiecta, tumultuosis acclamationibus auctorem vitae petunt ad mortem et virum homicidam seditiosumque latronem servant ad vitam, lupum agno, mortem vitae, luci tenebras tam stulte praeferentes quam impie.“ — Com. in Luc., c. XXIII, 13 (VII 569a); ebd. 26 (VII 571b); Dom. II p. Pascha, Sermo V (IX 303b).

[53] Vgl. Com. in Sap., c. II, 20 (VI 124ab).

[54] Vgl. Lig. vitae, De myst. pass., 26; 27 (VIII 77b—78ab); Brevil., Pars IV, c. IX (V 249b).

des Teufels[55]. Am Kreuze selbst wurde ihm dann noch in seiner letzten Stunde äußerste Schmach angetan von Seiten der Lästerer.

Christi Seele war weiterhin mit tiefer Traurigkeit erfüllt über die Sünden der Menschen, die trotz seines Leidens wieder zur Sünde zurückkehren werden und so verlorengehen[56], darum noch mehr gestraft werden als andere, weil nämlich all das Leid Christi als Ankläger gegen sie auftreten wird beim Jüngsten Gericht[57].

In diesen letzten und schwersten Stunden seines Lebens fand der Heiland keinerlei Trost von Seiten der Menschen. Selbst seine Getreuen hatten ihn verlassen, als hätten sie ihn nie gekannt[58]. Die wenigen aus ihnen, die das Kreuz umstanden, zumal auch die Gegenwart seiner Mutter Maria, die ja auch soviel zu leiden hatte, vermehrten eher seinen Schmerz, anstatt ihn zu mildern[59]. So groß war sein Schmerz, daß er mit lauter Stimme rief: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ (Mk 15, 34). Nicht als ob dies ein Zeichen der Ungeduld gewesen wäre, nein, nur ein Hinweis auf seine ungeheuren Schmerzen[60]. Und dennoch hielt er aus am Kreuz, nicht weil er zu schwach gewesen wäre, vom Kreuze herabzusteigen, er, die göttliche Allmacht, sondern weil es von größerer Kraft zeugt, geduldig in den Qualen bis zum Ende zu verharren und über die Schwäche des Körpers mannhaft zu triumphieren, als vom Kreuze herabzusteigen und so von der Schwäche des Fleisches elendig überwunden worden zu sein[61].

Angesichts des so schmerzlich leidenden Gottessohnes möchte der heilige Bonaventura selbst mit seinem geliebten Erlöser im Geiste und im Fleische

---

[55] Vgl. De perf. vitae ad Sor., c. VI, 4 (VIII 121b).

[56] Vgl. ebd. c. VI, 10 (VIII 123ab): „Vae ergo illis, qui tantae benignitatis beneficiis sunt ingrati, in quorum animabus nullum mors Christi habet effectum! . . . Vae iterum illis qui suis peccatis rursum Christum in semetipsis crucifigentes, super dolorem vulnerum ipsius dolorem adiiciunt (Hebr 6, 6 u. Ps 68, 27)! Sed vae tertio illis quorum corda ad planctum emolliri non possunt, ad benevolentiam provocari nequeunt, ad boni operis virtutem inflammare non valet tanti sanguinis tanta effusio, tanti pretii tam ingens magnitudo! Certe isti tales inimici crucis Christi plus Christum, Dei Filium hodie ad dexteram Dei Patris sedentem in caelis blasphemant, quam olim Iudaei fecerunt in crucis patibuli pendentem. Ad tales, et de talibus Dominus conquerendo, per beatum Bernardum loquitur dicens: ‚Homo, vide, quid pro te patior; si est dolor, sicut quo crucior; ad te clamo qui pro te morior; vide poenas, quibus afficior; vide clavos, quibus confodior. Cum sit tantus dolor exterior, sed interior planctus est gravior, dum te sic ingratum experior‘.“ Diese letzten Worte führt Bonaventura in III Sent. d. XIV, a. 2, q. 3 in fine (III 359b) als Worte Philipps des Kanzlers an.

[57] Vgl. Soliloquium, c. III § 2, 5 (VIII 53b): „Considera igitur, anima mea, cum tremore, quid erit de te in die novissimo, . . . quando contra te crux portabitur in testimonium, quando verbera contra te clamabunt, vulnera allegabunt, clavi loquentur, cicatrices conquerentur.“

[58] Vgl. Com. in Luc., c. XXIII, 59 (VII 582b).

[59] Vgl. Vitis myst., c. IX, 1 (VIII 174b).

[60] Vgl. ebd. c. X, 1 (VIII 175b); De nostra Redemptione, Sermo II (IX 726b).

[61] Vgl. Dom. infra Oct. Nativitatis, Sermo I (IX 132a): „. . . quoniam maioris virtutis est patienter in tormentis usque in finem perseverare et de infirmitate corporis viriliter triumphare quam de cruce descendere et ab infirmitate carnis miserabiliter superari.“

durchbohrt und an das Kreuz geheftet werden[62]. Uns allen aber ruft er zu: Kommet, ich bitte euch, und trauert mit mir[63]. Schauet das Antlitz eures Christus! Schauet und betrachtet, was der Herr auf Erden getan! Gott wird verspottet, damit du geehrt wirst. Gegeißelt wird er, damit du getröstet wirst. Ans Kreuz wird er genagelt, damit du befreit wirst. Christus der Herr und euer Freund wird gepeinigt mit allen erdenkbaren Strafen, an allen seinen Sinnen, von jedem Stand der Menschen[64]. O du Menschenherz, härter als jeder Stein, wenn du bei der Betrachtung dieses großen Versöhnungsopfers nicht von Schrekken gepackt, noch von Mitleid und Reue ergriffen oder von Barmherzigkeit erfüllt wirst[65]!

III. Motive des Leidens Christi

Was war es nun, das Christus bewog, dieses unermeßliche Leiden auf sich zu nehmen? Für seine Person bestand ja keine Notwendigkeit dazu. Ganz freiwillig gab er sein Leben hin für die Menschen; nur aus Liebe beugte er sich dem Willen des Vaters in Gehorsam[66].

Bonaventura weiß verschiedene Beweggründe. Der erste und wichtigste Grund war, uns gefallene Menschen wieder mit Gott zu versöhnen[67]. Ja, Christus wäre auch heute wieder bereit, für die Sünder zu sterben, wenn dies notwendig wäre. Denn Christus wollte lieber leiden, als die Sünde ungestraft vergeben. So tat er der Gerechtigkeit Gottes Genüge[68].

Als weiteren Grund führt Bonaventura die Niederwerfung des größten Feindes des Menschengeschlechtes, des Satans, an[69], der seine Hand, womit er die Menschen in seiner Gewalt hielt, freventlich auch gegen den unschuldigen Got-

---

[62] Vgl. Lig. vitae, De myst. pass., 26 (VIII 78a): „Quis mihi det, ut veniat petitio mea, et quod exspecto tribuat mihi Deus, ut totus tam mente quam carne transfodiar crucisque affigar patibulo cum dilecto?"

[63] Vgl. Vitis myst., c. V, 7 (VIII 171a).

[64] Vgl. Solil., c. I § 4, 33 (VIII 39b): „Expergiscere nunc, o anima mea, respice in faciem Christi tui. Vide, inquam, faciem illam quondam splendore nimio luminosam, propter te velatam contra claritatem; decore speciosam, inflatam contra speciositatem; dulcore gratiosam, consputam contra gratiositatem; amore desiderabilem, abominabilem contra desiderabilitatem. Vide et considera, quae fecit Dominus super terram (Ps 45, 9). Deus illuditur, ut honoreris; flagellatur, ut consoleris; crucifigitur, ut libereris; Agnus immaculatus occiditur, ut epuleris; sanguis et aqua de latere eius lancea emittitur, ut poteris. Respice igitur ad pretium redemptionis, inspice exemplum informationis. Inspice, o anima, et considera, quod Christus Dominus et amicus tuus affligitur omni genere poenarum, in omni parte sensuum, ab omni statu hominum. Rex illusit, praeses iudicavit, discipulus tradidit, Apostoli reliquerunt, pontifices, scribae et Pharisaei tradiderunt, gentiles flagellaverunt, turbae condemnaverunt ac milites crucifigerunt."

[65] Vgl. Lig. vitae, De myst. pass., 29 (VIII 79b): „O cor humanum omni lapidum duritiae durius, si ad tanti rememorationem piaculi nec terrore concuteris nec compassione afficeris nec compunctione scinderis nec pietate molliris!"

[66] Vgl. Com. in Jo., c. XIV, 49 R. 2 (VI 446b); Guardini, Die Lehre . . . 77.

[67] Vgl. Tractatus de praeparatione ad missam, c. I, 10 (VIII 102b); Feria sexta in Parasc., Sermo I (IX 259b); Dom. II p. Pascha, Sermo I (IX 295a).

[68] Vgl. Feria sexta in Parasc., Sermo I (IX 260b—261a): „Ecce ergo . . . quod Christus paratus esset iterum crucifigi pro peccatoribus, si necesse esset; per quod patet, quod summe ei peccatum displicet . . . Magis voluit Dei Filius pati quam peccatum dimittere impunitum."

[69] Vgl. ebd. (IX 261b); In Ascensione Domini, Sermo IV (IX 320b).

tessohn erhob. Christus aber hat ihm diese Hand abgeschlagen und uns so aus seiner Herrschaft befreit. Die andere Hand des Teufels, jene, womit er uns zum Bösen verleiten will, wurde durch das Blut Jesu geschwächt[70].

Größeren Raum in der Ausführung gibt Bonaventura der Liebe Christi zu uns Menschen. In einer Predigt sagt er sogar einmal, daß kein anderer Beweggrund gefunden werde, der den Sohn Gottes zum Leiden für uns bewog, als seine barmherzige Güte und Liebe[71]. Durch alle Werke des Heiligen klingt dieses Motiv des Heilandes auf. Wenn Bonaventura auch in seinem Sentenzenkommentar Gottes Gerechtigkeit besonders betont und an der oben zitierten Stelle als erstes Motiv nennt, sein „Lieblingsthema aber ist Gottes Liebe und Güte, die zum Erbarmen wird, nachdem der Mensch ins Elend gekommen. ‚Übergroße Liebe', das ‚Übermaß der Liebe', der ‚excessus caritatis et amoris', ‚die göttliche Liebe, durch die er voll Liebe und Erbarmen ist' — in endlosen Variationen kehrt der Gedanke besonders in den aszetisch-mystischen Schriften und Schriftkommentaren wieder[72] . . . Gerade der Gedanke der Liebe Gottes ist es, der Bonaventura jene Ausdrücke eingibt, die ein Übersteigen alles Maßes, ein Sprengen aller Grenzen bedeuten: nimietas, superexcedere, excessus, superabundantia, u. a. . . ,"[73]. Diese heftigste Liebe war nicht nur in Christus, der sich und seine Seele hingab, sondern auch im himmlischen Vater, der seinen Sohn für uns hingab[74]. Um uns diese Liebe einigermaßen verständlich zu machen, weist uns Bonaventura auf die edelsten Liebesregungen unter den Menschen. Groß ist die Liebe, die eine Mutter zu ihrem Sohn empfindet; Christus hatte eine größere zu uns. Größer als die Mutterliebe ist die Liebe der Gattin zum Gatten; auch diese übertraf Christus in seiner Liebe. Die größte Liebe, die es unter Menschen geben kann, ist die Liebe der Seele zum Körper. Und auch diese ist noch weit geringer als Christi Liebe zu uns Menschen[75].

Als letztes und umfassendstes Motiv für das Leiden des Heilandes nennt uns Bonaventura: Leiden zum Beispiel und Vorbild in allen Tugenden, besonders aber der Sanftmut, die den Menschen anderen Menschen gegenüber liebenswert werden läßt, und der Demut, die den Menschen vor Gott liebenswürdig macht[76].

---

[70] Vgl. ebd. (IX 261ab): „Et notandum, quod non sine causa Agnus dicitur nos liberare de manu Pharaonis, quia habet virtutem contra duplicem manum diaboli, scilicet attractionem et detentionem in peccato. Manum illam, qua diabolus homines detinebat in inferno, Agnus amputavit; . . . quia enim misit manum in Christum innocentem, ideo amisit illos quos detinebat; sic ergo victus est . . . Secunda est manus impulsiva, et haec per Agni sanguinem debilitatur; . . ."

[71] Vgl. Dom. IV p. Pascha, Sermo I (IX 374b): „Si enim quaeratur: Quid movit Filium Dei ad patiendum pro nobis? non invenitur alia causa quam eius benevolentia et caritas misericordissima; . . ." — Prooemium in III Sent., (III 1a); Com. in Jo., c. III, 26 (VI 282b); Apperibay, Cristología mística . . . 32.

[72] Guardini, Die Lehre . . . 45, mit dem dort angegebenen Quellenverweis.

[73] Ebd. 45—46.

[74] Vgl. Com. in Jo., c. XV, 20 (VI 450b).

[75] Vgl. ebd.

[76] Vgl. Feria sexta in Parasc., Sermo I (IX 262a): „Principaliter duae virtutes sculptae sunt in cruce Domini; de quibus Dominus dicit (Math 11, 29): Discite a me, quia mitis sum et humilis corde. Virtus mansuetudinis facit hominem amabilem hominibus, humilitas vero Deo."

Gerade diesen Gesichtspunkt des Beispieles führt Bonaventura von seiner praktischen Einstellung her sehr ausführlich durch[77]. Im Breviloquium führt er aus, daß Christus uns erlösen mußte unter Berücksichtigung des freien menschlichen Willens[78]. Im Sentenzenkommentar gibt er dafür die Erklärung, daß nämlich nur jenen Menschen die Erlösung zugute komme, die Gott aus freiem Willen in der Liebe anhangen. Den Menschen aber unter Wahrung seines freien Willens zur Liebe zu erziehen, dafür gab es kein besseres Mittel als das eigene Beispiel, als für ihn am Kreuze zu leiden und ihm so selbst größte Liebe zu erzeigen[79]. Das Leiden soll uns so zur Liebe Gottes aneifern und uns lehren, wie wir der Sünde absterben müssen[80]. Liebe aber ist das Haupt aller anderen Tugenden[81], die uns Christus ja alle am Kreuze gezeigt und geoffenbart hat[82].

IV. Besondere Gesichtspunkte im Leiden Christi

Wenn im Folgenden von verschiedenen Sonderaspekten des Leidens Christi beim heiligen Bonaventura die Rede ist, so soll das nicht heißen, als ob der Heilige irgendwie eine besondere Vorliebe für verschiedene Einzelheiten gehabt hätte, mehr als vielleicht zu anderen Tatsachen des Leidens Christi; oder daß er die Andacht zu einem Einzelgegenstand besonders oder mehr gepflegt oder empfohlen hätte, wie dies bei späteren Autoren der Fall ist[83]. Das ganze Leiden Christi sieht er vielmehr als große Einheit, begonnen bei der Geburt, endet es am Kreuz[84]. Die Darstellung besonderer Gesichtspunkte hier sollen uns nur die tiefe Andacht des Heiligen zum gekreuzigten Heiland noch näher beleuchten. Liebe hieß den Heiland ans Kreuz gehen[85], um dort die fürchterlichsten Wunden zu empfangen, einschließlich jener heiligen Seitenwunde, wo sich ja am besten die Liebe Christi offenbarte[86]. Von diesen Wunden der Liebe floß das kostbarste Blut, das den ganzen Leib des Herrn so in ein rotes Purpurgewand der Liebe hüllte[87].

---

[77] Vgl. Imle, Das geistliche Leben . . . 160.

[78] Vgl. Brevil., Pars IV, c. IX (V 249b): „. . . quia reparativum principium, sicut ordinate produxit, sic et ordinate reparare debuit genus humanum. Sic igitur reparare debet, ut salva sit libertas arbitrii, salvus sit nihilominus honor Dei, salvus sit etiam ordo regiminis universi."

[79] Vgl. III Sent., d. XX, a. un., q. 5 in corp. (III 428a): „His enim solis passio ad salutem valebat, qui mera voluntate per amorem Deo adhaerebant. Non enim decrevit Deus aliter genus humanum salvare nisi libero voluntatis arbitrio; et nullo alio modo, salvo voluntatis arbitrio, Deus hominem magis potuit attrahere ad amorem suum, quam sustinendo pro eo crucis patibulum." — Brevil., Pars IV, c. IX (V 249b—250a).

[80] Vgl. III Sent., d. XIX, a. 1, q. 1 in corp. (III 401a); zur ganzen Darstellung dieses letzten Gesichtspunktes vgl. Guardini, Die Lehre . . . 109—113.

[81] Vgl. Com. in Ecclesiasten, c. II, 8 (VI 22b).

[82] Vgl. Dom. II p. Pascha, Sermo II (IX 296a—300b); weitere Ausführung dieses letzten Gesichtspunktes unter: V. Unsere Leidensnachfolge, Seite 24 ff.

[83] Vgl. Stanislas du Chambon-Feugerolles, La dévotion . . . 96.

[84] Siehe oben Seite 133 f mit der Anmerkung 40.

[85] Vgl. De S. Andrea Ap., Sermo I, Collatio (IX 467b): „Magna liberalitas est dare sua; maior liberalitas est dare se ipsum ad impendenda obsequia; sed summa liberalitas est dare se ipsum ad perferenda supplicia. Sic fecit Christus. Et quare? ut nos doceret benignitatem . . ."

[86] Vgl. Imle, Die Passionsminne . . . 88—89.

[87] Vgl. Com. in Luc., c. XII, 71; 72 (VII 331ab).

a) Das Kreuz Christi

Als Zusammenfassung des Leidens steht in Bonaventuras Ausführungen das Kreuz. Es ist das Wunder schlechthin[88]. Es ist der Thron der Barmherzigkeit[89], es rettet uns, wie einst Noe durch die Arche gerettet wurde[90]; beim Jüngsten Gericht wird es das Zeichen der Erwählten sein[91]. Das Kreuz ist das Buch der Weisheit, in dem wir alle studieren sollen; denn in ihm ist die ganze Weisheit Christi, des Gottessohnes, enthalten. Dort ist zu lesen, wie sehr wir die Sünde hassen müssen; denn sie ist ja der Grund des Leidens Christi. Dort steht geschrieben, wie sehr wir Gott lieben müssen; denn es ist Gott selbst, der eingeborene Sohn Gottes, der für uns leidet und stirbt, der allmächtige ewige König, der sich für uns armselige Menschenwürmlein zum Opfer hingibt. Ein Drittes noch ist in diesem Buch des Kreuzes zu sehen, wie sehr wir nämlich das Gericht Gottes fürchten müssen; denn dieses Buch ist dazu geschrieben, um uns vor der ewigen Verdammnis zu erretten. Und nur das Kreuz kann uns davor bewahren. Denn wenn einmal beim letzten Gericht die Bücher geöffnet werden und das Buch unseres Lebens und das Buch unseres Gewissens uns als Kläger vorgelegt werden, dann kann nur das Buch des Kreuzes uns noch entschuldigen und retten[92].

Am Kreuze finden das Alte Testament[93] und die Propheten ihre Erfüllung[94]; alles, was sie vorausgesagt, hier wurde es Vollendung. Hier hat die Offenbarung ihren Höhepunkt gefunden. Darum ist das Kreuz auch Schlüssel, Tür und Weg zum Heil[95]. An ihm geschah die Gründung des Reiches Gottes[96], es ist das Instrument der gesamten menschlichen Erlösung[97].

In seiner Predigt zum Feste des heiligen Andreas, jenes Apostels, der dem Kreuze entgegengeeilt ist, fragt Sankt Bonaventura, warum nicht auch wir zum

---

[88] Vgl. ebd. c. XI, 69 (VII 299b—300a): „Possunt etiam his exemplis argui omnes Christiani, qui tardi sunt ad audiendum verbum Dei et ad faciendam poenitentiam de peccatis; qui ad sui excusationem quaerunt signa miraculorum, cum tamen ante oculos habeant Christum crucifixum, . . . Habentes igitur et videntes signum crucis Christi, non debemus cum Iudaeis esse nec dubii ad credendum nec tepidi ad audiendum nec frigidi ad poenitendum et operandum in comparatione reginae austri et Ninivitarum, ne a Domino condemnemur.“ [89] Vgl. Feria sexta in Parasc., Sermo I (IX 259a).

[90] Vgl. Com. in Luc., c. XVII, 46 (VII 440b). [91] Vgl. ebd. 44 (VII 440a).

[92] Vgl. Feria sexta in Parasc., Sermo II (262b—265b).

[93] Vgl. Com. in Luc., c. XXIV, 33 (VII 595b): „Opportunum etiam erat (passio Christi) propter complementum omnium scripturarum . . . Sicut enim arca in cubito consummata est, sic omnia verba Scripturae in hoc Verbo abbreviata, nato scilicet, passo, sepulto et resuscitato; . . .“

[94] Vgl. ebd. c. XXIII, 39 (VII 576a); c. XVIII, 54 (VII 468ab).

[95] Vgl. De triplici via, c. III § 3, 5 (VIII 14a).

[96] Vgl. Com. in Luc., c. XVIII, 53 (VII 468a): „Ratio autem huius est, quia Jerosolyma erat locus, in quo erat sedes regni, sacerdotii, magisterii et iudicii; et ideo ibi debebat pati ille qui est rex et sacerdos, magister et iudex, ut sic ex Jerusalem exiret et inciperet Christi regnum . . . Ideo in Jerosolymam ascendit Christus, ut, in cruce patiens, regnum virtutis, sacerdotium sanctitatis et legem iudicii et veritatis gentibus daret . . .“

[97] Vgl. III Sent., d. IX, a. 1, q. 4 in corp. (III 207b); Com. in Sap., c. XIV, 7 (VI 197b—198a). Zum ganzen bisher über das Kreuz Gesagte vgl. Guardini, Die Lehre . . . 67.

Kreuze eilten, die wir doch die Kraft des Kreuzes kännten; wir würden im Gegenteil das Kreuz noch fliehen, ja nicht nur das Kreuz, sondern den Gekreuzigten sogar selbst. Wer den Herrn nämlich finden wolle, finde ihn nur am Kreuze[98]. Die Balken dieses Kreuzes sind mit den edelsten Tugenden Christi geschmückt: oben mit dem Edelstein der Liebe, die Querbalken mit denen des Gehorsams und der Geduld. Den Fuß des Kreuzes schmückt die Wurzel aller Tugenden, die Demut[99]. Dieses Kreuz müssen wir erfassen als unsere Waffe im Kampf gegen Teufel, Fleisch und Welt[100]. Denn nur mit dem Kreuz können wir zur ewigen Herrlichkeit gelangen, nicht anders als unser Herr und Meister[101].

b) Die Wunden Christi

Als Sohn des heiligen Franziskus lenkt Bonaventura gerne seine und unsere Blicke auf die Wunden des Herrn, auf jene Wunden, die ja auch sein heiliger Ordensvater tragen durfte. Mit welcher Ausführlichkeit erzählt er uns doch das große Ereignis der äußeren Umwandlung des seraphischen Heiligen in Christus auf dem Berg Alverna im Jahre 1224[102]. Zum steten Gedenken an diese größte Gnade, die sein heiliger Ordensvater erhalten durfte, bestimmte Bonaventura als Ordensgeneral auf dem Generalkapitel von Narbonne, „daß man bisweilen in der Vesper die Stigmata des heiligen Franziskus singend kommemorieren solle“[103]. Wurden doch gerade am heiligen Franziskus jene Zeichen sichtbar, die uns am deutlichsten Gottes Liebe offenbarten.

Die Heilandswunden sind die heiligen Quellen, aus denen uns das Erlösungsblut entgegenquillt, das uns allen Gnade gebracht[104]. In seiner „Vitis mystica“ schildert uns der seraphische Lehrer, wie die Wunden einer Purpurrose glei-

---

[98] Vgl. De S. Andrea Ap., Sermo I (IX 465b): „Si igitur nos, qui debemus esse fideles, per fidem nostram scimus virtutem crucis, quare non currimus ad crucem? Quomodo ita eam derelinquimus et de ipsa non curramus, nec solum crucem, sed etiam Crucifixum? . . . Carissimi, qui vult invenire Dominum invenit eum in cruce; et ideo, qui dereliquit crucem, et Dominum; et qui desiderio fervet ad crucem et ad Dominum invenit ibi eum; nec invenit vacuum, sed cum fluentis gratiarum, de quibus dictum est.“

[99] Vgl. Com. in Luc., c. XXIII, 45 (VII 578b—579a); vgl. hierzu Sermo de S. Patre n. Francisco, Sermo IV (IX 587a—590b), wo eine ganze Reihe von Tugenden aufgezählt werden, die im Kreuz versinnbildet werden: so die Barmherzigkeit, Armut, Keuschheit, Abtötung, Einfalt, Demut, Liebe, Weisheit, kurz: Das Kreuz ist Zeichen aller vollkommenen Werke Gottes und aller Wunder. Vgl. weiterhin De S. Andrea Ap., Sermo I (IX 466a).

[100] Vgl. Feria sexta in Parasc., Sermo II (IX 266a).

[101] Vgl. De S. Andrea Ap., Sermo I (IX 464a): „Omnes petunt et desiderant vitam aeternam; ... Sed tamen non debito modo petunt aut desiderant eam mali, quam cum flagitiis suis, cum foeditatibus peccatorum suorum volunt habere eam. Non est ista via ad vitam aeternam, carissimi, sed per pontem Christi: per crucem, per pugnam et victoriam inimicorum.“ — Ebd. (IX 467a): „Certe, quia sola crux prodest ad habendam aeternam; . . .“

[102] Legenda maior, c. XIII (VIII 542—545); Legenda minor, De stigmatibus sacris (VIII 575b—577b).

[103] Constitutiones Narbonenses, Definitiones (VIII 465b); F. Delorme O. F. M., Definitiones capituli generalis O. F. M. Narbonensis 1260, in: ArchFrancHist 3 (1910) 504, n. 21.

[104] Vgl. Collationes in Jo., c. IV, col. XIV, 4 (VI 555b).

chen, die im Lichte des göttlichen Erbarmens heilspendend sich erschließt und so ankündigt, daß die frostige Nacht des unerlösten Harrens und Bangens endlich vorüber ist[105].

Auch heute noch trägt der Gottessohn diese Zeichen seiner göttlichen Liebe an sich, an seinem verklärten Leibe, als die Zeichen seines Sieges und seines Triumphes[106]. Zugleich beweist er damit, daß er als unser Menschenbruder mit einem Leib wie der unsere in der ewigen Herrlichkeit wohnt[107], so daß wir einmal mit dem Finger auf ihn hinweisen können und sagen: „Siehe hier, unser Bruder“[108]! Seine verklärten Wunden sind uns aber auch ständig eine Mahnung an seine große Barmherzigkeit, die er uns am Kreuze erzeigt hat; den Verdammten jedoch sind sie ein ewiger Vorwurf[109]. Ganz besondere Beachtung schenkt der heilige Bonaventura der Seitenwunde Christi, die ihn ja zum verwundeten Herzen Jesu führt.

c) Das Herz Jesu

An verschiedenen Stellen in seinen Schriften spricht der heilige Bonaventura vom Herzen Jesu. Die bedeutendste Stelle ist in „Vitis mystica“ zu finden, wo er von der Durchbohrung des mystischen Weinstockes spricht[110]. Man hat den heiligen Bonaventura schon den Theologen des Herzens Jesu, den „Doctor officialis des göttlichen Herzens Jesu“ genannt[111]; denn die Kirche benützt seine Worte als Brevierlesungen für das Herz-Jesu-Fest. Seine Schrift „Vitis mystica“ wurde als ein prophetisches Dokument der Herz-Jesu-Verehrung gewertet[112].

Das Herz Jesu ist für unseren Heiligen der Aufenthaltsort, der Tempel, die Wohnung der göttlichen Liebe[113], womit er so sehr seinen himmlischen Vater liebt und so sehr auch uns Menschen geliebt hat und noch liebt[114]. Schon lange bevor die Lanze des Soldaten das Herz Jesu verwundete, war es schon von Liebe verwundet[115]. Bonaventura ruft den durchbohrenden Feinden Jesu in dramatischer Weise zu: „Was tut ihr, ihr Feinde? Wenn das Herz schon verwundet ist . . ., was fügt ihr noch eine zweite Wunde hinzu . . . Die Wunde der Liebe besitzt doch schon das Herz des Bräutigams Jesus, der Tod der Liebe hat

---

105 Vgl. Vitis myst., c. XXIII (VIII 186b—187a); Imle, Die Passionsminne . . . 89.

106 Vgl. IV Sent., d. XVIII, a. 1, q. 3 ad 1 und 2 (IV 987b); Com. in Jo., c. XX, 64, (VI 517b). 107 Vgl. Com. in Jo., c. XX, 64 (VI 517a).

108 Vgl. Dom. IV Adventus, Sermo VI (IX 81a).

109 Vgl. Com. in Jo., c. XX, 64 (VI 517b—518a).

110 Vitis myst., c. III (VIII 162—165); daneben kommen noch folgende Stellen in Betracht: ebd. c. XIX (VIII 184); c. XXIV, 3 (VIII 188b—189ab); Lig. vitae VIII, 30 (VIII 79b—80a); Prooemium in I Sent. (I 4a); De perf. vitae ad Sor., c. VI, 2 (VIII 120ab); Dom. II p. Pascha, Sermo I (IX 295ab).

111 Vgl. Hilaire de Barenton, La dévotion . . . 66.

112 Vgl. Gemelli, La dottrina . . . 288.

113 Vgl. Vitis myst., c. III, 2; 4 (VIII 163a—164a); Dom. II p. Pascha, Sermo I (IX 295b).

114 Vgl. Hilaire de Barenton, La dévotion . . . 77.

115 Vgl. Vitis myst., c. III, 2 (VIII 162b—163a): „Foderunt ergo et perfoderunt non solum manus, sed pedes, latus quoque et sanctissimi cordis intima furoris lancea perforarunt, quod iam dudum amoris lancea fuerat perforatum.“ — Ebd. c. XIX, 1 (VIII 184b).

es doch schon in Besitz genommen"[116]. Dazu jedoch wurde das Herz des Gottessohnes verwundet, auf daß wir durch die sichtbare Wunde die unsichtbare Wunde der Liebe sähen[117]. Dort in diesem Herzen ist ein unaussprechlicher Schatz von Liebe verborgen; dort findet man Andacht, Güte und Geduld[118].

In diesem Herzen möchte der Heilige alle Tage seines Lebens weilen, um immer den Willen Gottes zu tun. Jesu Herz, so wagt er zu sagen, ist auch sein Herz. Er und Jesus haben nur dieses eine Herz. Wenn Christus sein Haupt ist, warum soll denn das, was seinem Haupte gehört, nicht zugleich auch ihm gehören[119]?

Niemand hat vor Bonaventura so vieles und schönes vom Herzen Jesu gesprochen[120]. Die ganze theologische Lehre vom Herzen Jesu findet sich in seinen Werken[121]. Nicht fehlt die Aufzählung der Wirkungen dieser Andacht. In ihr findet der Heilige die Befreiung von Sünde, den Geist der Frömmigkeit, die vollendete Ruhe des Geistes, den Antrieb, Jesus zu lieben, den Schwung, sich immer höher zu Gott zu erheben[122], kurzum all die edlen Gesinnungen des Heilandes Gott und den Menschen gegenüber, die ja Kern und Gehalt der Herz-Jesu-Verehrung sind, welche Gesinnungen auch wir in unserer Heilandsnachfolge verwirklichen sollen[123].

Ist dies alles genug, um den heiligen Bonaventura als einen großen Verehrer des heiligsten Herzens Jesu zu betrachten, wie Pater Hamon in seiner Geschichte der Herz-Jesu-Verehrung fragt[124]? Die Frage ist wohl zu Unrecht ge-

---

[116] Ebd. c. III, 2 (VIII 163a). [117] Vgl. ebd. c. III, 5 (VIII 164a).

[118] Vgl. ebd. c. XXIV, 3 (VIII 188b): „Tandem accedendum est ad cor illud humillimum altissimi Jesu, per ianuam videlicet lateris lanceati; ibi procul dubio thesaurus ineffabilis desiderabilis caritatis latet; ibidem devotio invenitur, inde lacrymarum gratia extrahitur, discitur mansuetudo et patientia in adversis, compassio in afflictis, praecipue cor contritum et humiliatum invenitur."

[119] Vgl. ebd. c. III, 4 (VIII 163b—164a): „Ad hoc templum, ad haec sancta Sanctorum et ad hanc arcam testamenti adorabo et laudabo nomen Domini, dicens cum David (Ps 68, 31 und 2 Kö 7, 27): Inveni cor meum, ut orem Deum meum. Et ego inveni cor regis Domini, fratris et amici mei, benignissimi Jesu; et nunquid non orabo? Orabo utique. Cor enim illius etiam meum est, audacter dicam. Si, immo quia caput meum Christus est; quomodo quod capitis mei est, meum non est? Sicut ergo corporalis capitis mei oculi mei vere sunt, ita et spiritualis capitis mei cor etiam meum est. Bene ergo mihi; ecce, ego cum Jesu cor unum habeo; et quid mirum? cum etiam multitudinis credentium cor fuerit unum. Hoc igitur tuo et meo corde, dulcissime Jesu, invento, orabo te Deum meum. Admitte in sacrarium exauditionis preces meas, immo me totum trahe in cor tuum. Licet enim tortuositas peccatorum meorum impediat me, tamen, quia illud incomprehensibili caritate dilatatum est et ampliatum, et tu, qui solus es, potes facere mundum de immundo conceptum semine; o omnium pulcherrime, amplius lava me ab iniquitate mea et a peccato meo munda me, ut, purificatus per te, ad te purissimum possim accedere et in corde tuo omnibus diebus vitae meae merear habitare et videre simul et facere voluntatem." (Im letzten Teil Anspielungen auf Job 14, 4; Ps 50, 4; 26, 4 und 142, 10). — Vgl. hierzu Lig. vitae, VIII, 30 (VIII 79b—80a), wo Bonaventura andere auffordert, in diesem Herzen zu wohnen; auch Dom. II p. Pascha, Sermo I (IX 295b).

[120] Vgl. Hamon, Histoire . . . II 189.

[121] Vgl. Righi, Il pensiero . . . 275, wo dann auf Seite 279—281 der Beweis dafür geführt wird. [122] Vgl. ebd. 282; Vitis myst., c. III, 3—6 (VIII 163b—165).

[123] Vgl. Premm, Kath. Glaubenskunde . . . II 94; Diekamp—Jüssen, Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas, Münster 1951, II 269.

[124] Vgl. Hamon, Histoire . . . II 173.

stellt, und Pater Hamon gibt uns auch keine Antwort darauf. Wenn wir die Herz-Jesu-Verehrung freilich als Spezialandacht im heutigen Sinne betrachten, dann muß die Frage verneint werden. In diesem Sinne wollte Bonaventura auch gar nicht Herz-Jesu-Verehrer sein. Er sah ja immer Christus in seiner Ganzheit, wie schon zu Beginn dieses Abschnittes dargelegt wurde. Sicherlich hat der Heilige, was er uns über das Herz Jesu hinterlassen hat, in Zeiten seelischer Hochstimmung geschrieben. Aber es war doch mehr als Augenblicksstimmung. Es war die ganze Haltung seines frommen Lebens, die hier zum Ausdruck kommt[125]. Hören wir ihn selbst: „Da wir nun schon einmal zum Herzen des süßesten Herrn Jesus gekommen sind und da es gut ist hier zu sein, lassen wir uns nicht so leicht wegtreiben von ihm, von dem geschrieben steht: ‚Die von dir weichen, werden in den Staub geschrieben' (Jer 17, 13) ... O wie gut und lieblich ist es, in diesem Herzen zu wohnen. Ein edler Schatz, eine kostbare Perle ist dein Herz, o allerbester Jesus, die wir finden, nachdem man den Acker deines Leibes durchfurcht hat. Wer könnte diese Perle wegwerfen! Ja lieber werde ich alle anderen Perlen dafür geben. Alle meine Gedanken und Gesinnungen will ich drangeben, um mir jene Perle zu verschaffen. Mein ganzes Denken will ich in das Herz des guten Jesus hineinwerfen und es wird mich ohne Täuschung bewahren"[126].

d) Das Blut Christi

Bei der Betrachtung der heiligen Wunden des Herrn sieht unser Heiliger, wie unaufhörlich aus den vielen und breiten Öffnungen das ganze Blut ausströmt zum Zeichen seiner grenzenlosen Freigebigkeit[127]. Dieses Heilandsblut befreit von Sünde[128], es ist uns Heil und Schutz[129]; vergossen zu unserer Erlösung[130], ist es der Inbegriff des Heiles[131], weil mit ihm Christus die Kirche erworben[132] und unsere Seelen losgekauft hat[133]. Lieben wir also das Blut Christi, in dem wir geheiligt wurden[134].

[125] Vgl. Righi, Il pensiero ... 284.

[126] Vitis myst., c. III, 3 (VIII 163b): „Sed quia iam semel venimus ad cor Domini Jesu dulcissimi, et bonum est nos hic esse, non facile evellamur ab eo, de quo scriptum est (Jer 17, 13): Recedentes a te in terra scribentur. Quid autem erit accedentibus ad te? Accedemus, inquit (Hl 1, 3), ad te et exsultabimus et laetabimur in te memores cordis tui. O quam bonum et iucundum habitare in corde hoc! Bonus thesaurus, pretiosa margarita cor tuum, optime Jesu, quam, fosso agro corporis tui, invenimus. Quis hanc margaritam abiiciat? Quin potius dabo omnes margaritas; cogitationes et affectiones meas commutabo et comparabo illam mihi, iactans omnem cogitatum meum in cor boni Jesu, et sine fallacia illud me enutriet (Ps 54, 23)."

[127] Vgl. In Resurrectione Domini, Sermo II (IX 274b); De nostra Redemptione, Sermo II (IX 725b).

[128] Vgl. Com. in Luc., c. XV, 11 (VII 385a); Vitis myst., c. XIX, 2 (VIII 184b); ebd. c. XV, 4 (VIII 181b).

[129] Vgl. Off. de Pass. Dom., Nocturna, Benedictio in lect. 3 (VIII 153b).

[130] Vgl. Vitis myst., c. IX, 2 (VIII 175b).

[131] Vgl. ebd. c. XV, c. XVIII—XXIII (VIII 180—187).

[132] Vgl. Leg. mai., c. II, 1 (VIII 508a); Com. in Luc., c. XXII, 56 (VII 557b); De S. Agnete, Virg. et Mart., Sermo I (IX 503b).

[133] Vgl. De perf. vitae ad Sor., c. V, 10 (VIII 120a).

[134] Vgl. De S. Agnete, Virg. et Mart., Sermo I (IX 503b); zum ganzen Absatz vgl. Guardini, Die Lehre ... 67.

Sieben Blutvergießungen Christi zählt der Heilige. Bei der Beschneidung schon, kaum nach seiner Geburt, begann er, zu unserem Heile sein Blut zu vergießen, das er am Kreuze dann ganz für uns hingab. O welche Empfehlung der Liebe hier schon[135]! Am Ölberg dann, als sein Herz schon von Liebe verwundet ward, öffnete sich auch die Haut des Heilandes und sein Blutschweiß tränkte die Erde[136]. Bei den Mißhandlungen der Soldaten ist es auch nicht ohne Blutvergießung abgegangen, ob dies nun bei der Verspottung oder der Dornenkrönung oder der Geißelung gewesen sein mag[137]. Überreich ist das kostbarste Blut bei der sechsten Blutvergießung geflossen, bei der Kreuzigung. Hier haben die Liebe und das Leid miteinander gewetteifert, die Liebe, daß sie mehr glühe; das Leid, daß es mehr sich röte. Aber wunderbar, durch die Liebesglut wird die Liebe zur roten Leidensrose; denn hätte der Heiland nicht geliebt, so hätte er ja nicht gelitten. So aber zeigte sich gerade im Leiden so recht die Glut höchster und unvergleichlicher Liebe[138]. Zum letztenmal hat der Heiland sein Blut vergossen bei der Öffnung seiner heiligsten Seite[139], woraus Blut und Wasser floß, in welchen unsere Sünden abgewaschen werden[140]. So werden wir aus Sklaven zu Herrschern und Königen, aus Gottfremden zu Priestern. Durch die Besprengung mit dem Blute Christi sind wir ja seine Brüder geworden, dessen, der König und Priester zugleich[141]. Hier bei der Öffnung der Seite Christi wurde die Kirche gegründet und von hier nehmen alle Sakramente ihre Wirksamkeit[142].

Das Geheimnis des Blutes Christi ist für den seraphischen Verehrer des Leidens Christi das Zentralmysterium der christologischen Dogmen. Denn durch das Blut Christi wurde uns der Glaube erschlossen. Was nämlich verschlossen und verriegelt war, wurde offenbar im Leiden des Gotteslammes. Darum heißt es auch in den Konsekrationsworten des Blutes bei der heiligen Messe „mysterium fidei", was nicht vorkommt bei den anderen Sakramenten, die ja auch Geheimnisse sind. Denn dies war im Glaubensschatz das verborgenste Geheimnis und mit seiner Offenbarung ist uns der Glaube geoffenbart[143].

---

[135] Vgl. Vitis myst., c. XVIII, 1; 2 (VIII 183ab).
[136] Vgl. ebd. c. XIX, 1 (VIII 184a).
[137] Vgl. ebd. c. XX—XXII (VIII 184—186b).
[138] Vgl. ebd. c. XXIII, 1 (VIII 186b—187a): „Intuere et respice rosam passionis sanguineae, quomodo rubet in indicium ardentissimae caritatis. Contendunt simul caritas et passio, illa, ut plus ardeat, ista, ut plus rubeat. Sed mirabiliter per ardorem caritas fit passio rubea, quia, nisi diligeret, non pateretur; et in passione ac passionis rubore ardor maximae et incomparabilis ostenditur caritatis."
[139] Vgl. ebd. c. XXIII, 2 (VIII 187b). [140] Vgl. In Pentec., Sermo IX (IX 340b).
[141] Vgl. De nostra Redemptione, Sermo II (IX 727a): „Mirae prorsus perfectionis est haec virtus, quae de servis efficit dominos et reges et de impiis sacerdotes; hanc habuit sanguis Christi, secundum quod dicitur primae Petri primo (Vers 1): Electis advenis dispersionis, in oboedientiam et aspersionem sanguinis Jesu Christi etc.; et post subdit (2, 9): Vos autem genus electum, regale sacerdotium, quia fratres Christi sumus effecti per sanguinis eius aspersionem; sed Christus est rex et sacerdos: virtute igitur sanguinis Christi sumus reges et sacerdotes; . . ."
[142] Vgl. II Sent., d. XVIII, a. 1, q. 1 in corp. (II 433a); Prooemium in I Sent. (I 2b—3a), wo St. Augustinus dafür zitiert wird. So noch oft diese Anschauung.
[143] Vgl. IV Sent., d. VIII, p. II, a. 1, q. 2 (IV 193—195, besonders 194b): „. . . effectus sanguinis in hoc Sacramento significati et in passione effusi, qui triplex est. —

Wenn wir so das hingeopferte Blut betrachten, dann erkennen wir die Ungeheuerlichkeit der Sünde; wenn wir auf das Vergießen achten, ahnen wir, welch bittere Schmerzen der Heiland gehabt haben muß; wenn wir dazu bedenken, daß er für uns sein kostbares Blut vergossen hat, dann erkennen wir so recht seine freigebigste Liebe[144]. „O guter Jesus, o süßester Herr", so drängt es den Heiligen zu rufen, „nicht nur ein Tropfen, nein, eine ganze Welle von Blut ist so reichlich von ... deinem Leibe geflossen ... Sag, ich bitte dich, mein geliebter Herr, sag, warum ließest du soviel Blut aus deinem Leib vergießen, da du doch mit einem Tropfen deines allerheiligsten Blutes hättest Genüge leisten können? O ich weiß es, Herr, ja ich weiß es wahrhaftig. Du hast es zu nichts anderem getan als um zu zeigen, wie sehr du mich liebtest"[145].

V. Unsere Leidensnachfolge

Bei der Betrachtung des so bitteren Leidens des Herrn fragt sich der heilige Bonaventura immer wieder, was das für uns Menschen, für unser praktisches Christenleben zu bedeuten habe. Christus ist für unsern Heiligen ja der Glanz, der Spiegel und das Vorbild jeglicher Vollkommenheit. Wenn wir vollkommen werden wollen, müssen wir wie er werden[146]. Durch ihn wurde uns Gottes Wille

---

Unus est testamenti innovatio et innovati confirmatio ... Ideo dicit: Novi et aeterni testamenti.

Alius effectus effusionis sanguinis est fidei manifestatio, quia quod erat sigillatum et secretum in passione Agni est apertum. Ideo dicit: Mysterium fidei, id est secretum; hoc enim erat in fide secretissimum, et hoc revelato, revelata est fides; vel quia difficilius ad credendum.

Tertius effectus est salus quorundam Judaeorum et multarum gentilium."

Vgl. hierzu Kattum, Die Eucharistielehre ... 59—60. Bezüglich der heutigen Auffassung über das Wort „mysterium fidei" schreibt Schmaus, M., Katholische Dogmatik, München 1952, IV 1, S. 237: „Das in der heutigen Konsekrationsformel stehende Wort mysterium fidei ist noch nicht geklärt. Die Meinung, es sei ein Ruf des Diakons, mit dem er den Gläubigen die vollzogene Konsekration verkündete, ist heute allgemein aufgegeben. (Premm, Kath. Glaubenskunde, III 1, S. 286, vertritt sie noch.) Der wichtigste Versuch, das Wort zu erklären, besteht darin, daß man den Ausdruck ‚des Neuen und ewigen Bundes' vom mysterium fidei abhängig sein läßt. Dann wäre zu übersetzen ‚Das Glaubensmysterium des Neuen und Ewigen Bundes'. Das Wort hätte dann den Sinn, das Mysterium der Eucharistie, das allein auf der Offenbarung und dem von dieser geforderten Glauben beruht, deutlich von allen Mysterien der vorchristlichen Zeit zu unterscheiden. Vielleicht war indes die Formel nur eine Überschrift."

Vgl. weiterhin B. Botte — Chr. Mohrmann, L'ordinaire de la Messe, Paris—Louvain 1953, S. 81, Nr. 3: „Cette expression empruntée à saint Paul est à comprendre dans son sens paulinien. L'Eucharistie est le mystère de la foi, c'est-à-dire qu'elle contient et révéle toute l'économie du salut." (Zitiert nach P. Anciaux, Sacrificium Missae ut „mysterium fidei", in: CollMechl 40 [1955] 700.)

Diese Erklärungen kommen der des hl. Bonaventura sehr nahe. Eine Übersicht über alle Erklärungsversuche gibt J. A. Jungmann S. J., Missarum Solemnia, eine genetische Erklärung der römischen Messe, Wien 1948, II 242—244.

144 Vgl. Dom. de Passione, Sermo II (IX 239b—240a): „Considero enim oblatum sanguinem, et invenio peccati immensitatem; attendo effusionem, et video doloris acerbitatem; video, quod pro nobis effudit proprium sanguinem, et considero liberalissimam caritatem; probo tandem ex his oblationis excellentem dignitatem."

145 De perf. vitae ad Sor., c. VI, 6 (VIII 122ab).

146 Vgl. In Pentec., Sermo VI (IX 337a); Apologia Pauperum, c. III, 8 (VIII 246a).

offenbar; er, der Legatus a latere des himmlischen Vaters[147], er hat uns den Weg gezeigt, der zum ewigen Leben führt, den Weg nämlich der Leiden[148]. So ist er gleichsam die Brücke[149] und das Tor geworden[150] auf unserem Weg zum Himmel. Nicht anders wie er zur Verherrlichung gelangt ist, werden auch wir dahin gelangen; das heißt eben, daß wir so leben und so leiden müssen wie er[151]. Gerade in seinem Leiden hat uns der Herr das schönste Tugendbeispiel gegeben. War doch das Leiden Christi ein Übermaß (excessus) der Demut, der Armut und der Liebe[152]. Darum ladet uns der Heiland gerade zur Nachfolge seines Leidens ein. Er, der König, hat geradezu als Dekret aufgestellt, daß niemand ihn sehen werde, der nicht mit ihm mitgekreuzigt ist[153]. Es ist bezeichnend, daß Bonaventura mit dem Begriff „imitatio“ das Eigenschaftswort „perfecta“ verbindet[154], um die Nachfolge Christi, eben die vollkommene Nachfolge, die sich bis zur Nachfolge des Leidens und des Kreuzes erstreckt, zu bezeichnen[155].

Hier vom Kreuze aus lehrt uns der Lehrer Christus und ladet uns immer wieder ein zum ‚Kreuztragen[156]. Als erste große Tugend lehrt er uns die Liebe. Gerade die Liebe war es ja, die ihn vom Himmel zu uns auf die Erde zog. Die Liebe war der Strick, der ihn an die Säule band, als er grausam geschlagen wurde. Er liebte uns mehr als sich selbst. An der Liebe darum wird man den wahren Jünger Christi erkennen; denn die Liebe ist es, die den Menschen zum

---

[147] Vgl. In Nativitate Domini, Sermo II (IX 107b): „. . . sic Verbum Dei, Deus secreta paterna nobis manifestavit . . . Non enim sumus, quasi nesciamus, quid velit Deus. Habemus enim legatum a latere, conscium regiae voluntatis, qui sic se toto fecit luculentam manifestationem et ethicam generalem et universalem in moribus disciplinam, ut non agendum sit aliter quam (egit) Christus, ut non vivendum aliter, quam vixit Christus, nec patiendum aliter, quam passus est Christus, nec transeundum aliter, quam transivit Christus.“

[148] Vgl. Com. in Jo., c. XII, 36 (VI 417b): „. . . quia passio non habet effectum nisi in imitatoribus Christi, . . .“ — Col. in Jo., c. XX, col. 73, 3 (VI 621a): „In passione ascendit Christus ante nos, ut iter nobis expediret.“ — Apol. Paup., c. I, 2 (VIII 235b): „. . . cum ipse magister omnium Christus non ad solatia carnis, sed ad supplicia crucis discipulos suos semper invitat.“

[149] Vgl. Epiphania, Sermo I (IX 148b): „. . . Christus, pontifex noster, de se pontem fecit, ut transirent homines super corpus eius.“

[150] Vgl. Col. in Jo., c. V. col. 24, 2 (VI 562b): „Nota, quod Christus . . . fuit ostium in passione, quia tunc per ipsum nobis patuit iter vitae.“ — Ebd. c. X, col. 39, 2 (VI 581a).

[151] Vgl. Anm. 147.

[152] Vgl. Com. in Luc., c. IX, 54 (VII 234a).

[153] Vgl. Dom. IV in Quadrag., Sermo I (IX 232b): „Ecce, quod Christus, Rex regum, statuit decretum, quod nullus possit eum videre, nisi sit secum crucifixus. Et hoc decretum est tantae generalitatis, ut nullus excipiatur; tantae autem necessitatis, ut cum nullo dispensetur; sed quilibet tenetur accipere crucem mortificationis in suo corpore, ut et vita Domini Jesu in corpore suo per imitationem manifestetur, alioquin non est dignus sequi eum ad coronam sine vexillo victoriae.“

[154] Vgl. Com. in Luc., c. IX, 29 (VII 225a): „Via autem ad patriam potissime in duobus consistit, scilicet in perfecta cognitione Christi per fidem et perfecta imitatione per crucem.“ Vgl. hierzu ebd. c. XIV, 54 (VII 376a): „Et nota, quod hic est consummatio discipulatus et comitatus, scilicet in baiulando crucem, quia ibi Christus consummavit . . .“

[155] Vgl. Symphorien de Mons O. F. M. Cap., L'influence spirituelle de S. Bonaventure et l'imitation de Jésus-Christ de Thomas a Kempis, Paris 1923, S. 121—122.

[156] Vgl. Apol. Paup., c. I, 2 (VIII 235b), Text oben unter Anm. 148.

Sohn und Schüler Christi macht[157]. Wenn wir Christus vollkommen lieben wollen, müssen wir sehen, wie sehr wir von Christus geliebt wurden. Hat nach dem heiligen Johannes auch niemand eine größere Liebe als der, der sein Leben für seine Freunde hingibt (Joh 15, 13), dann hatte Christus doch noch eine viel größere Liebe; er gab ja sein Leben hin für uns, die wir seine Feinde waren[158].

Darin zeigt sich aber schon die Demut des Gottessohnes. Er ist ja nicht irgendein Mensch gewesen, der für uns gelitten hat, sondern Gott selbst. Da er, unser Gott und Meister, sich gleichsam weggeworfen (abiecit et deiecit) hat für uns, darum müssen auch wir, seine Schüler und Diener, es ihm gleichzutun trachten in der Demut. Sonst können wir nicht seine Schüler sein und verdienen auch nicht den Namen eines Christen, sind vielmehr wert der ewigen Verderbnis. Auf dieses Beispiel der Demut müssen wir also besonders achten. Der Herr hat nämlich gerade deswegen unsere Menschennatur angenommen, um uns die Demut zu lehren[159].

Auf diesem Weg der Demut können wir ihm folgen. Was er sonst noch gewirkt hat, die Werke seiner Allmacht und Weisheit, können wir ja nur anbetend bewundern. In seiner Erniedrigung aber hat uns der Herr den Weg gezeigt, auf dem wir zu ihm gelangen können[160]. Auf diesem Weg der Erniedrigung sind die

[157] Vgl. Epistola de imitatione Christi, 9 (VIII 501a): „Tertio, fuit Dominus noster Jesus Christus perfectae caritatis. Caritas enim, qua dilexit nos, traxit eum de caelo in terram, caritas fuit funis, quae tenuit eum ligatum ad columnam, quando crudeliter verberabatur. Dilexit namque nos plus quam se ipsum, quia mori voluit ut nos viveremus; vendi voluit, ut nos redimeret de potestate diaboli; animam suam et corpus suum dedit pro nobis. Caritas est id, per quod cognoscitur, utrum quis sit verus Christi discipulus; . . . Caritas est, quae facit hominem filium et discipulum Christi.“ Vgl. hierzu Dom. II p. Pascha, Sermo II (IX 297b—298a).

[158] Vgl. Regula Novitiorum, c. II, 4 (VIII 477b—478a): „Si autem vis perfecte diligere Christum, considera, quantum fueris dilectus a Christo. Nam maiorem caritatem nemo habet, ut animam suam ponat quis pro amicis suis (Joh 15, 13); sed Christus plus fecit, quia pro nobis inimicis suis mortuus est. Nam cum inimici essemus, teste Paulo (Röm 5, 10), reconciliati sumus Deo per mortem Filii eius.“

[159] Vgl. Dom. II p. Pascha, Sermo II (IX 298ab): „Exemplum vero humilitatis nobis reliquit ex persona patiente. Si enim quaeramus, quis est, qui est passus; respondebitur, quod non tantum homo, sed etiam Deus . . . Et in hoc mirum nobis reliquit exemplum humilitatis, ad quod omnes dirigi et regulari debemus, iuxta quod dicitur Joannis decimo tertio (V. 15): . . . Exemplum enim dedi vobis, ut quemadmodum ego feci vobis, ita et vos faciatis. In quo verbo Dominus non tantum ostendit, se dedisse eis exemplum humilitatis, sed etiam, quod necessario secundum istud exemplum debent regulari. Si enim non est discipulus super magistrum, nec servus maior domino suo, sicut ipse in eodem post dicit; et ipse, cum sit Deus noster et magister semetipsum abiecit et deiecit: ergo qui se non humiliat nullo modo est Christi discipulus aut servus, ac per hoc nec Christianus, insuper nec Christo dignus, sed gehennalibus flammis cruciandus. Ad hoc exemplum maxime debemus attendere, quoniam propter istud praecipue Deus assumpsit infirmitatem humanae naturae, ut scilicet posset docere humilitatem . . .“ Vgl. Dom. XXII p. Pentec., Sermo I (IX 442b).

[160] Vgl. Com. in Jo., c. XIII, 18 (VI 427b); Dom. II p. Pascha, Sermo II (IX 299ab): „Sed attendendum est, quod quaedam vestigia sequi est praesumtuosum, sicut vestigia sublimitatis potentiae; quaedam sequi est curiosum, sicut vestigia profunditatis sapientiae; quaedam sequi est gloriosum, sicut vestigia infirmitatis assumtae . . . Vestigia sublimitatis potentiae sequi est praesumtuosum, quia non sunt imitanda, sed adoranda . . . Vestigia profunditatis sapientiae sequi est curiosum, quia non sunt investiganda, sed admiranda . . . Vestigia nostrae infirmitatis assumtae sequi est gloriosum; haec enim non sunt declaranda, sed imitanda . . . Si ergo volumus ei adhaerere et ad eum pervenire, ne-

Fußspuren des Heilandes noch deutlich zu sehen. Zunächst sehen wir da den Verzicht auf irdische Güter in der freiwilligen Armut[161]. Wenn auch das ganze Leben Christi von der Geburt an von der Armut gezeichnet war, so war doch sein Tod von allerbitterster Armut umgeben[162]. Dort am Kreuz hat er uns die Armut in vollkommenster Weise gelehrt, die ja das Fundament alles Guten, aller Tugend ist[163]. Dort war er all dessen beraubt, was er besaß, sogar des Leibes und der Seele, als seine Seele nämlich durch den bittersten Tod aus seinem Leibe vertrieben wurde. Ja noch mehr, sogar der göttlichen Glorie war er bloß, da man ihm nicht die Ehre gab, wie es sich für ihn als Gott geziemt hätte, sondern ihn noch als Verbrecher behandelte[164]. Je ärmer darum jemand ist, desto näher und ähnlicher ist er dem Sohne Gottes[165].

Eine weitere Fußspur des Herrn auf dem Weg seiner Nachfolge ist die Enthaltsamkeit. Hierzu bedarf es der Abtötung und der Demut. Denn gerade Hochmut, Stolz und Gier sind es, die der Keuschheit am meisten gefährlich sind[166]. Damit uns aber der Kampf gegen diese nicht allzu schwer fällt, gibt uns der Heiland das beste Beispiel. Wenn uns die Ehrsucht anstachelt, steht Christus vor uns, zwischen zwei Verbrechern gekreuzigt. Der Gier und Habsucht steht der am Kreuz nackt hängende Christus entgegen. Lockt uns Vergnügen und Lustbarkeit, mahnt uns der Mann der Schmerzen am Kreuz. Um uns die Enthaltung von Speise und Trank leichter zu machen, kostete der Herr Galle und

---

cesse habemus per eius vestigia ambulare, et si hoc, necessarium est nobis illa vestigia nosse." — De perf. vitae ad Sor., c. II, 4 (VIII 111a).

[161] Vgl. Dom. II p. Pascha, Sermo II (IX 299b—300a).

[162] Vgl. Vitis myst., c. II, 3 (VIII 161b): „... pauper in nativitate, pauperior in vita, pauperrimus in cruce." — Apol. Paup., c. VII, 8 (VIII 275a); De perf. vitae ad Sor., c. III, 5 (VIII 113b), Text siehe Anmerkung 164.

[163] Vgl. Dom. IV p. Pentec., Sermo I (IX 374a): „Nunc autem rete paupertatis attraxit ad amorem et laudem Dei, quando eorum (Apostolorum) exemplo, destructa mundi cupiditate, quae est radix omnium malorum, inserebatur cordibus fidelium Christi paupertas, quae est primarium fundamentum omnis boni." — Dom. in Albis, Sermo I (IX 289b): „... paupertas, quae est primarium fundamentum omnium virtutum." — Dom. XXII p. Pentec., Sermo I (IX 443b): „... paupertas ... primarium fundamentum evangelicae doctrinae in praesenti ... et ... perfectum complementum christianae vitae in futuro ..."

[164] Vgl. De perf. vitae ad Sor., c. III, 5 (VIII 113b): „Non solum Dominus Angelorum fuit pauper nascendo, non solum fuit pauper conversando, verum etiam, ut ad amorem paupertatis nos ascenderet, fuit pauperrimus moriendo. O vos omnes, qui vovistis paupertatem, attendite et videte, quam pauper ille dives Rex caelorum propter nos factus fuerit tempore mortis suae! Fuit enim spoliatus et privatus omnibus quae habuit; fuit, inquam, spoliatus vestibus, quando diviserunt vestimenta sua et super vestem suam miserunt sortem. Fuit etiam spoliatus corpore et anima, quando per acerbissimae mortis passionem anima ipsius de corpore eiecta fuit. Fuit etiam spoliatus divina gloria, quando ipsum non sicut Deum glorificaverunt, sed tamquam maleficum tractaverunt, ..."

[165] Vgl. Epist. de imit. Christi, 7 (VIII 501a).

[166] Vgl. Dom. II p. Pascha, Sermo II (IX 300a): „Secundum vestigium est mortificatio carnis iuxta votum continentiae, in quo necesse habemus Christum imitari, si volumus esse discipuli ... Continentia enim et abstinentia est crux quaedam ... ad servandam continentiam perfecte duo sunt necessaria, scilicet poenitentiae amaritudo et humilitatis deiectio. Nam aliquando perditur continentia propter superbiam, aliquando vero propter gulam. Si ergo volumus esse continentes perfecte, debemus esse humiles in corde et abstinentes in carne. Sed hoc est valde difficile; ..."

Essig[167]. Damit wir unsern Leib in Zucht halten, zeigt uns der Heiland sein überreich vergossenes Blut während der verschiedenen Mißhandlungen[168].

Noch eine Fußspur findet der heilige Kirchenlehrer auf dem Weg, den der Gottmensch gegangen, die Verleugnung des eigenen Willens im Gehorsam. Wer dem Heiland darum nachfolgen will, muß seinen Willen dem Willen Gottes unterordnen. Wer dies in vollkommenerer Weise tun will, muß sich auch dem Willen eines Mitmenschen beugen, da ja auch Christus Maria und Josef untertan gewesen[169]. Ja noch mehr, in seiner abgrundtiefen Demut war er sogar seinen Peinigern gehorsam[170]. Weil er so gehorsam war, darum wurde er auch so sehr

---

[167] Vgl. Regula Novit., c. VI, 3 (VIII 483ab): „Et quando abstinentia tibi importabilis videretur, statim cogita de Jesu, qui, cum esset Dominus omnium, in anxietate patibuli est fatigatus, spinis coronatus, clavis perforatus, sitiens potatus est aceto cum felle mixto. Tunc enim talia cogitando non solum ciborum abstinentias, sed quaslibet asperitates et passiones facile sustinere valebis."

Nach der heutigen exegetischen Auffassung war die Darreichung von Essig eine Wohltat für den Heiland. Denn unter dem griechischen Wort ὄξος sei hier nicht scharfe Essigessenz zu verstehen, sondern minderwertiger, saurer Wein, der Soldaten und Arbeitern gegeben wurde und von ihnen als durststillend und erfrischend geschätzt wurde. Vgl. K. Staab, Das Evangelium nach Matthäus (Echterbibel), Würzburg 1951, S. 158; J. Schmid, Das Evangelium nach Markus (Regensburger Neues Testament), Regensburg 1954, S. 303, wonach die Darreichung von Essig als Erfrischung aufzufassen ist, die freilich das Leiden des Herrn noch etwas verlängern sollte.

[168] Zum ganzen Absatz vgl. Col. in Jo., c. XVIII et XIX, col. 70, 2. 3 (VI 618ab): „Habes etiam in Christo exemplum concupiscentiae refrenandae. Laxatur enim aliquando concupiscentia ad voluptates, aliquando ad divitias, aliquando ad honores. — Sed ut refrenes concupiscentiam honorum, tibi proponitur Christus in cruce abiectus, scilicet inter latrones crucifixus ... — Ut refrenes concupiscentiam divitiarum, proponitur tibi Christus in cruce nudatus; ... — Ut refrenes concupiscentiam voluptatum, tibi proponitur Christus in exemplum in cruce afflictus tanta afflictione, quod non est dolor sicut dolor eius, ...

Habes nihilominus in eo exemplum culpae vitandae. Nota ergo contra superbiam capitis inclinationem; Joannis 19 (30): ‚Inclinato capite, emisit spiritum'; ecce, exemplum humilitatis. — Contra iram, pro inimicis orationem; Lucae 23 (34): ‚Pater, dimitte illis, quia nesciunt, quid faciunt'; ecce, exemplum benignitatis. — Contra invidiam, lateris aperitionem; Joannis 19 (34): ‚Unus militum lancea latus eius aperuit'. Voluit enim Christus, latus suum aperiri, ut ostenderet, quod paratus erat cor suum dare fidelibus suis; ecce, exemplum caritatis. — Contra avaritiam, manuum perforationem. Solet enim dici de homine largo, quod habet manus perforatas; Psalmus (21, 17): ‚Foderunt manus meas et pedes' etc.; ecce, exemplum largitatis. — Contra accidiam, devotam spiritus oblationem; Lucae 23 (46): ‚In manus tuas commendo' etc.; ecce, exemplum devotionis. — Contra gulam, felis potationem; Joannis 19 (29): ‚Illi autem plenam aceto spongiam, hyssopo circumponentes, obtulerunt ori suo. Cum autem gustasset, noluit bibere'; ecce, exemplum ieiunii. — Contra luxuriam, sanguinis effusionem; ecce, exemplum mortificationis carnis."

[169] Vgl. Dom. II p. Pascha, Sermo II (IX 300ab): „Qui vult ergo vestigia eius sequi necesse habet voluntatem suam subiicere voluntati Dei ... Et qui vult perfectius sequi debet subiicere voluntatem suam voluntati proximi, quia Christus Mariae et Ioseph subditus fuit ... Sed quia voluntas nostra vertibilis, ideo debemus pedem nostrum voto ligare ..."

[170] Vgl. Feria sexta in Parasc., Sermo I (IX 262a): „Si homo obedit domino suo, humilitas est; si servo, maior; si inferiori, maxima. Talis Christus. O rex caeli et terrae, quale exemplum humilitatis dedisti nobis! Christus est passus; cogita copulam sive medium. In subiecto est quidquid est nobilitatis; in praedicato, quidquid est vilitatis; quid coniungit ista? Anima Christi, quae quanto magis est unita illi nobilitati divinae naturae, tanta humilior. Nulla tanta humilitas, nec in omnibus Angelis; ..."

verherrlicht. Wer also mit ihm verherrlicht werden will, bemühe sich zuerst, den vollkommenen Gehorsam zu lernen[171].

So empfiehlt uns der heilige Bonaventura am Beispiel des Leidens und des Kreuzes Christi alle christlichen Tugenden. Jedes Ereignis der Leidensgeschichte wird unter diesem praktischen Gesichtspunkt gesehen: Was will der Heiland uns damit zeigen?

Außer den schon genannten christlichen Haupttugenden bewundert und empfiehlt Bonaventura besonders noch die Geduld des Gottessohnes. „Sieh den Heiland an", sagt er uns, „wieviel hat er doch gelitten und wie ungerecht. Und doch findest du niemals, daß er dagegen gemurrt hätte"[172]. Mit dem heiligen Gregor nennt der seraphische Lehrer die Geduld Wurzel und Schützerin der Tugenden[173]. Vom Heiland sollen wir gehorchen lernen in Geduld, da er sich als Unschuldiger dem Willen Gottes beugte und so schmerzlich litt. Wenn wir von anderen gering geschätzt und herabgesetzt werden, schauen wir auf ihn, wie er alle Demütigungen in Geduld erträgt. In Widerwärtigkeiten mahnt uns der Gekreuzigte an das, was er alles gelitten hat. Der Sohn Gottes am Kreuz ist auch unser Richter. Dies soll uns zur Geduld im Bußstreben aneifern, damit wir einst vor seinem strengen Gericht bestehen können. Als unser König empfiehlt uns der Herr Mitleid mit anderen und gegenseitiges Ertragen, da wir ja alle Untertanen desselben Königs sind. Denn anders werden wir einmal nicht an seiner Königsherrschaft teilhaben können[174]. Die Art und Weise zu siegen ist im Neuen Bund nur die durch Geduld. Darum die ernste Mahnung des heiligen Kirchenlehrers: Entweder ahmst du Christus nach durch Geduld oder du kannst nicht sein Jünger sein. Geduld aber nicht nur in Worten, sondern in der Tat[175]!

Dann werden wir schon in diesem Leben den Lohn dafür ernten, wie der Herr es selbst versprochen hat (Apk 3, 10). Wenn wir nämlich seine Lehre und sein Beispiel der Geduld befolgen, dann wird er uns in der Stunde der Versuchung beistehen, besonders aber in der Stunde des Todes, wo ja der Teufel alle Kraft aufbieten wird, um uns für immer seiner Herrschaft zu unterjochen[176].

Bonaventura sieht jedoch nicht nur in dem, was Christus getan und gelitten hat, das Beispiel für uns, auch in den zufälligen Umständen der Passion

---

[171] Vgl. Epist. de imitat. Christi, 12 (VIII 502a).

[172] Ebd. 11 (VIII 501b).

[173] Vgl. Com. in Luc., c. XXI, 27 (VII 530a); zu bemerken ist hier, daß er ebd. c. XXIII, 45 (VII 579b) die Demut als die Wurzel aller Tugenden nennt.

[174] Vgl. Dom. II Adventus, Sermo VI (IX 54ab); bezüglich des letzten Gesichtspunktes als König am Kreuz, vgl. Epiphania, Sermo I (IX 148b); ebenso Dom. IV Adventus, Sermo I (IX 74b—75a).

[175] Vgl. Circumcisio Domini, Sermo I (IX 139a): „Unde modus vincendi in novo Testamento est per patientiam, non per vindictam; in cuius figura dicitur Iudicum quinto (8): Nova bella elegit Dominus et portas hostium ipse subvertit. Et quomodo? Per patientiam. Christus poterat totum mundum subvertere, et tamen passus est; et ideo aut discipulus Christi non es, aut imitaberis eum per patientiam. Haec victoria per patientiam est gloriosissima; . . . — Sed nos in verbis sumus patientes et non in factis; sed si indigemus virtutibus, longe a nobis sunt."

[176] Vgl. Dom. de Passione, Sermo I (IX 239a).

erblickt er das Vorbild der Tugenden. Simon von Cyrene soll uns zum Beispiel lehren, daß wir das Kreuz nicht tragen sollen um Menschenlob willen, oder gar aus Zwang und unter Murren, sondern aus Liebe zu Gott und im Geist der Buße[177].

Daß zwei Verbrecher mit Christus gekreuzigt wurden, sei nicht nur geschehen zur größeren Schmach Christi, sondern nach der Fügung Gottes auch zu unserer Belehrung. Denn unser Fleisch soll gekreuzigt werden wie der rechte Schächer; die Welt aber soll uns gekreuzigt sein wie der linke[178].

Josef von Arimathäa zeigt uns der Heilige als ein Vorbild für Prälaten, die Mannhaftigkeit, Eifer, Vornehmheit der Sitten, Gerechtigkeit, Unbescholtenheit, Wachsamkeit und Vertrauen an sich zeigen sollen. Denn nur solche sind geeignet, den in seinen Gliedern gekreuzigten Christus an sich zu nehmen und ihn an den Ort der Ruhe und der kirchlichen Einheit zu legen[179].

Nach beendetem Leiden empfiehlt uns der heilige Lehrer mit den Worten des heiligen Bernhard mittels des Beispieles der frommen Frauen eine ganze Reihe von Tugenden, mit denen wir den Leichnam des Herrn salben sollen; dabei zählt er unter anderem die sieben Werke der leiblichen Barmherzigkeit auf[180].

So also ist für den heiligen Bonaventura die Passion Christi in ihrer Ganzheit uns zum Vorbild. Sie soll uns ständig zur Betrachtung dienen[181]. Die Betrachtung des Leidens Christi ist nämlich das sicherste Mittel, um der Knechtschaft des Satans zu entgehen[182] und den Weg der Wahrheit zu finden[183], um schließlich ganz zur mystischen Vereinigung mit Gott zu gelangen[184].

---

177 Vgl. Com. in Luc., c. XXIII, 30 (VII 572b—573a), nach Worten von Gregor dem Großen und St. Bernhard.

178 Vgl. ebd. c. XXIII, 40 (VII 576b).

179 Vgl. ebd. c. XXIII, 63 (VII 584a): „Talis igitur praelatus, in quo est virilitas, studiositas, nobilitas morum, iustitia, innocentia, vigilantia et confidentia, idoneus est, ut Christum in membris suis crucifixum suscipiat et collocet in locum quietis et ecclesiasticae unitatis."

180 Vgl. ebd. c. XXIII, 72 (VII 586b—587ab).

181 Vgl. De S. Agnete, Virg. et Mart., Sermo II (IX 509a): „Et ut miser, quid facis? Tu, de quo cogitas? Et mane et vespere deberes cogitare de passione et plagis Christi, quantum pro te sustinuit, et non cogitas nisi de truffis."

182 Vgl. Dom. XIII p. Pentec., Sermo I (IX 403b—404a): „Ista armatura, qua debemus indui ad hoc, ut possimus superare diabolica tentamenta, est memoria passionis Christi; quae si ad memoriam affectuose reducatur, statim omnes daemones cum tremore effugantur, secundum quod experientia me docuit pluries. Nam semel, cum diabolus, fortiter me stringens in gutture, vellet strangulare, iam non valens prae nimia strictione gutturis clamare, ut a fratribus adiutorium impetrarem; incipiebam cum ingenti dolore spiritum exhalare; sed habita dominicae passionis memoria, incepi in me compassione dominicae passionis singultus geminare et ignita suspiria loco vocis ab intimis cordis medullis emittere; quo facto, virtute dominicae passionis *ego servus crucis, Bonaventura*, qui volumen praesens ad laudem nominis Christi et sanctae crucis honorem compegi, tam crudeli nece profiteor me esse liberatum; . . ." — Regula Novit., c. XI, 2 (VIII 486ab); De Sanctis Angelis, Sermo V (IX 626a).

183 Vgl. De tripl. via, c. III § 3, 3 (VIII 12b—13a): „Gradus perveniendi ad splendorem veritatis, ad quem pervenitur per imitationem Christi, sunt hi septem, scilicet accensus rationis, affectus compassionis, aspectus admirationis, excessus devotionis, amictus assimilationis, amplexus crucis, intuitus veritatis; in quibus hoc ordine progrediendum est.

Nicht soll dieser Abschnitt über Christi Vorbild und unsere Leidensnachfolge abgeschlossen werden, ohne jene ergreifend schöne Stelle im Lukaskommentar zu zitieren, wo der Heilige uns den Heiland als den Hohenpriester vorstellt, der in seinem Leiden mit den hohenpriesterlichen Gewändern bekleidet war. Er wurde bekleidet mit dem Schultertuch, als die Juden ihm die Augen verhüllten. Als Albe diente ihm das Spottgewand des Herodes; das Meßgewand war der purpurrote Soldatenmantel. Damit nun nichts an der priesterlichen Kleidung fehle, hatte er Manipel, Stola und Zingulum, als man ihn zur Geißelung an die Säule band. Die Dornenkrone war seine Mitra, das Schilfrohr sein Bischofsstab. Die Handschuhe und Pontifikalschuhe bildete das kostbarste Blut auf seinen Händen und Füßen. So soll die Priesterkleidung die Priester und uns alle immer an den Hohenpriester Christus in seinem Leiden und Opfern erinnern, was ja auf unseren Altären immer wieder geheimnisvoll zur Wirklichkeit wird[185].

Primo considera, ‚quis est qui patitur, et eidem subdere per rationis assensum, ut credas firmissime, Christum veraciter esse Dei Filium, omnium rerum Principium, Salvatorem hominum, Retributorem meritorum omnium.

Secundo, qualis est qui patitur, et ei coniungere per compassionis affectum, ut compatiaris innocentissimo, mitissimo, nobilissimo et amantissimo.

Tertio, quantus est qui patitur, et ad ipsum egredere per admirationis aspectum, et attende, quod immensus est potestate, speciositate, felicitate, aeternitate. Admirare igitur immensam potestatem annihilari, speciositatem decolorari, felicitatem tormentari, aeternitatem mori.

Quarto, qua de causa patitur, et te ipsum obliviscere per devotionis excessum, quia scilicet patitur pro tua redemptione, illuminatione, sanctificatione, glorificatione.

Quinto, quali forma patitur, et Christum induere per assimilationis studium. Passus est enim libentissime respectu proximi, severissime respectu sui, obedientissime respectu Dei, prudentissime respectu adversarii. Stude igitur ad habendum habitum benignitatis ad proximum, severitatis ad te ipsum, humilitatis ad Deum, perspicacitatis contra diabolum, secundum effigiem imitationis Christi.

Sexto attende, quanta sunt quae patitur, et crucem amplectere per passionis desiderium, ut, sicut passus est vincula ut impotens omnipotentia, convitia ut vilis bonitas, ludibria ut stultus sapientia, supplicia ut iniquus iustitia; sic et tu desideres passionem crucis, hoc est passionem plenam iniuriis in rebus, convitiis in verbis, ludibriis in signis, suppliciis in tormentis.

Septimo considera, quid ad hoc sequitur, quod patitur, et veritatis radium intuere per contemplationis oculum: quoniam ex hoc, quod Agnus passus est, septem signacula libri aperta sunt, Apocalypsis quinto (V. 5 ff.). Liber iste est universalis rerum notitia, in qua septem erant clausa homini, quae quidem sunt per passionis Christi efficaciam reserata, scilicet Deus admirabilis, spiritus intelligibilis, mundus sensibilis, paradisus desiderabilis, infernus horribilis, virtus laudabilis, reatus culpabilis.“

184 Vgl. Grünewald, Franziskanische Mystik . . . 67—68; De tripl. via, c. III § 5, 8 (VIII 15a): „Gradus pertinentes ad illuminationem distinguantur sic. Considera, quis est, qui patitur, et credens captivare; qualis est, qui patitur, et condolens amaricare; quantus est, qui patitur, et obstupescens admirare; qua de causa patitur, et confidens regratiare; quali forma patitur, et subsequens assimilare; quanta sunt, quae patitur, et exardescens amplexare; quid ad hoc consequitur, et intelligens contemplare.“

185 Vgl. Com. in Luc., c. XXIII, 14 (VII 569a): „Et attendendum, quod Judaei faciem velaverunt, Herodes induit alba veste, milites circumdederunt ei purpureum vestimentum. Ex quo apparet, quod Pontifex noster habuerit in sua passione vestimenta pontificalia: amictam (?) scilicet, cum velatus est a Judaeis; albam, cum vestitus est alba veste ab Herode; casulam, cum habuit chlamydem coccineam; et ne quid desit, habuit et manipulum et stolam et cingulum, dum ligatus est ad columnam; coronam spineam habuit pro mitra et arundinem in manu pro baculo pastorali et pro chirothecis et sandaliis habuit manus et pedes sanguine coopertos. Et haec habentur a praelatis consecrantibus in memoriam dominicae passionis, in cuius memoriale conficitur Sacramentum altaris.“

VI. Maria unter dem Kreuz

Wie könnte der liebeglühende heilige Lehrer von Christus in seinem Leiden sprechen, ohne seiner heiligen Mutter zu gedenken! Maria stand doch im Leiden ihrem Sohn am nächsten, sowohl örtlich als auch geistig gesehen. Ihn, den sie einst in Bethlehem mit Freuden geboren, hier gebar sie ihn von neuem unter Schmerzen[186]. Dort auf Golgotha waren an jenem blutigen Karfreitag der Thron der Gnade — Maria — und der Thron der Barmherzigkeit — das Kreuz Christi — miteinander vereinigt[187]. Ergreifend ist es, wie uns Sankt Bonaventura die Frau unter dem Kreuze schildert.

O wie vermehrte doch das Mitleid der Mutter das Leiden des Sohnes. Sah er sie doch dastehen mit betrübtestem Herzen, mit gefalteten Händen, ihre Augen von Tränen überströmt. Doch mannhaft hielt sie aus bei ihrem leidenden Sohn[188]. Bonaventura hört die Mutter sprechen: „Jesus, mein Sohn Jesus, wer gibt mir, daß ich mit dir und für dich sterben kann, o du mein Sohn, du mein liebster Jesus"! Wie oft wohl wird die Mutter auf die grausamen Wunden ihres Sohnes geschaut haben? Maria ist gleichsam mit dem Herrn mitgestorben, indem sie lebend diesen Schmerz ertragen, der noch grausamer gewesen als der Tod[189].

Wenn auch die Gottesmutter in ihrem Leben schon viele Schmerzen und Trübsale erduldet hatte um ihres Sohnes willen, hier unter dem Kreuze waren es vornehmlich folgende: Bitter schmerzte Maria der Verlust der leiblichen Gegenwart ihres geliebten Sohnes. Noch bitterer war jedoch der Anblick ihres blutüberströmten und vom Leiden gequälten Kindes. Kein Menschenschmerz kann mit ihrem Schmerz verglichen werden. Nur noch ihr Sohn litt mehr als sie. Von einem unglaublichen Mitleiden wurde sie erfaßt, wie es unsere Menschenzunge nicht auszusprechen vermag. All die Schmerzen, Wunden und Schmach ihres heißgeliebten Sohnes fühlte sie in sich, als wären es ihre eigenen gewesen. Als Mitmärtyrin stand sie dem Heiland in seinem Martyrium bei; mit dem Verwundeten wurde sie mitverwundet, mit dem Gekreuzigten mitgekreuzigt, mit dem Durchbohrten mitdurchbohrt. Ungeheuer weh weiterhin tat ihr, der Königin der Barmherzigkeit, auch die Verblendung ihres Volkes, das ja Schmerz auf Schmerz auch ihr zufügte, je mehr es ihrem Sohn Pein und Schmach antat[190].

---

[186] Vgl. ebd. c. XXIII, 59 (VII 583a); Com. in Jo., c. XIX, 37 (VI 497b).

[187] Vgl. Feria sexta in Parasc., Sermo I (IX 259a).

[188] Vgl. Vitis myst., c. IX, 1 (VIII 174b—175a): „. . . et ut crucis suae taceam passionem, quantum circa beatam Matrem compassione nimia credis affectum fuisse, cuius cor mitissimum tam validi doloris gladio perforatum perfecte sciebat? Adauxit vulnerum passionem materna compassio; quam tam contritissimo corde, manibus complosis, oculis lacrymarum torrente fluentibus, vultu contracto, voce querula et totis corporis viribus viriliter vidit sibi astare pendenti." — Lig. vitae, De myst. pass., 28 (VIII 78b—79a)

[189] Vgl. ebd.: „Jesu, fili mi, Jesus, quis mihi det, ut ego tecum et pro te moriar, fili mi, dulcissime Jesu! Quoties ipsam ad illa immitia vulnera verecundos, putas, oculos levasse; . . . Quomodo ipsam prae immensitate doloris cordis, credis, non potuisse deficere, a quo ipsam summe miror etiam mortuam non fuisse? Commoritur vivens, vivendo ferens dolorem morte crudeliorem."

[190] Vgl. Dom. infra Octavam Epiph., Sermo I (IX 172a—173a, davon folgendes Zitat auf Seite 172b): „Audiamus Virginis Matris Mariae lamentabilem vocem et attendamus

So sehr nun auch Bonaventura uns die leidergriffene Schmerzensmutter schildert, er sieht sie doch immer als die hehre, starke Frau unter dem Kreuz[191], die so viel mit dem Sohne mitlitt, als sie überhaupt nur aushalten konnte. Ja, wenn es möglich gewesen wäre, hätte sie am liebsten all das erlitten, was ihr Sohn erdulden mußte[192]. Ganz war sie ihrem Sohne ähnlich. So wie er höchste Freude und zugleich größtes Leid am Kreuze empfand, so hatte auch die Mutter unter dem Kreuze den größtmöglichen natürlichen Schmerz über den Tod ihres Sohnes; jedoch auch die höchste geistige Freude über unsere Erlösung[193]. Zusammen mit ihrem Sohne besiegte sie so die Welt und den Teufel, der ihren Sohn ans Kreuz geschlagen und ihre eigene Seele durchbohrt hatte[194].

So ist sie die Frau, tapfer und gütig, lieblich und doch gestreng, gegen sich selbst äußerst karg, uns gegenüber jedoch aufs freigebigste, die sich nicht weigerte, selbst ihren einzigen Sohn zu unserem Heile hinzugeben. So wurde sie bis ins Letzte dem himmlischen Vater gleichförmig. Und darum gebührt ihr auch nach der Heiligsten Dreifaltigkeit und nach ihrem göttlichen Sohne höchste

---

eius vehementem dolorem, et videbimus, quia non est dolor sicut dolor eius, excepto dolore Filii, ad cuius exemplar dolor suus assimilatur. Mira enim et incredibili compassione tenebatur atque verbis nostris inexplicabili sermone. Dolores namque, plagas et opprobria Filii in se retorquens, in suam propriam personam recipiebat, sentiens quod et in Christo Jesu. In animo enim illi martyri commartyr astabat, vulnerato convulnerata, crucifixo concrucifixa, gladiato congladiata. Nam suam ipsius animam pertransivit gladius passionis Christi."

191 Vgl. Imle, Die Passionsminne . . . 104.

192 Vgl. I Sent., d. XLVIII, dub. 4 (I 861b): „Dicendum, quod dolore de aliquo est dupliciter: aut ita quod dolens voluntate rationis absoluta velit contrarium eius, de quo dolet; et sic nulli licet dolere de passione Christi . . . Alio modo dolere de aliquo est ferri ad contrarium voluntate pietatis, tamen nihilominus hoc velle voluntate absoluta; sic bonum est condolere Christo et pie affici circa eum, et sic afficiuntur viri sancti, qui magnas gratias agunt Deo de passione Christi; sed tamen moventur pie in consideratione dolorum. Sic etiam piissima anima beatae Virginis dilectissimo Filio suo patienti, quantum sustinere poterat, compatiebatur. Nullo tamen modo est dubitandum, quin virilis eius animus et ratio constantissima vellet etiam Unigenitum tradere pro salute generis humani, ut Mater per omnia conformis esset Patri. Et in hoc miro modo debet laudari et amari, quod placuit ei, ut Unigenitus suus pro salute generis humani offeretur. Et tantum etiam compassa est, ut, si fieri posset, omnia tormenta quae Filius pertulit, ipsa multo libentius sustineret."

193 Vgl. De Assumptione B. V. Mariae, Sermo VI (IX 705a): „Ipsa (Maria) enim ad similitudinem Filii sui sub cruce et iuxta crucem habuit summum gaudium et summum dolorem, sicut Filius in cruce et per crucem summum habuit dolorem naturalem de morte et summum gaudium rationale de humani generis redemptione . . . Maria benedicta summum habuit dolorem naturalem ex dilectione Filii pro morte, quam praesens aspexit; summam dilectionem rationalem super eo, quod ille qui de ea natus fuit, tanta caritatis ostensione humanum genus redemit."

194 Vgl. De Annuntiatione B. V. Mariae, Sermo VI (IX 684ab): „. . . Hoc fuit in pugna, quam habuit Christus et diabolus, in qua Christus fuit mortuus secundum carnem, et beata Virgo fuit vulnerata et transfixa secundum mentem. Et in hoc fuit summa victoria et summa virilitas. Maioris enim virtutis est vulnus aequo animo sustinere quam vulnus inferre, et velle Filium proprium videre suspensum in cruce quam hostem manu propria interficere. Sit ergo benedicta Iahel, quia vicit Sisaram fugientem; et magis benedicta Iudith, quia vicit Holofernem invadentem; sed maxime benedicta Virgo Maria, quia vicit mundum et diabolum crucifigentem Filium et suam ipsius animam transfodientem."

Liebe und Verehrung[195]. Zu ihr wendet sich der heilige Lehrer in flehentlichem Gebet, um einst beim strengen Gericht Gnade zu finden in den Augen des Richters, ihres Sohnes[196].

VII. Bonaventuras Traditionsverwurzelung und Eigenständigkeit

In einem letzten Abschnitt soll nun noch kurz die Frage berührt werden nach den Quellen des heiligen Bonaventura bezüglich seiner Leidensmystik und nach seiner diesbezüglichen Eigenständigkeit. Für seine Abhängigkeit von der Tradition sind vor allem zwei große Quellen zu nennen, Assisi und Paris, Franziskus, bzw. das Leben der Minderbrüder, und Alexander von Hales, bzw. die Universität von Paris[197]; Bonaventura also einerseits als Minderbruder betrachtet und andererseits als der gelehrte Magister.

Den Haupteinfluß auf Bonaventura übte sein seraphischer Vater Franziskus aus. Den neuen Zug, den Sankt Franziskus in die Andacht zur Menschheit und somit auch zum Leiden Christi brachte, war die konkret-praktische Nachfolge Christi, des Gottmenschen, besonders in seinem Leiden. Der Christus pauper, despectus et crucifixus war das große Vorbild, dessen Leben er in seinem eigenen Leben nachbilden wollte. Was so Franziskus für seine eigene Person erstrebte und in anschaulicher Weise seinen Brüdern vorlebte, verstand er auch in Worte zu fassen und den Brüdern so eine Lebensnorm zu geben. Als er zum ersten Male für seine Gefährten diese Lebensnorm abfaßte, sagte er: „Die Regel und das Leben dieser Brüder ist dies, nämlich: zu leben in Gehorsam, in Keuschheit und ohne Eigentum und unseres Herrn Jesu Christi Lehre und Fußspuren zu folgen . . .“[198]. Als Begründung für diese Christusnachfolge führt er das Wort des Herrn an: „Wenn jemand mir nachfolgen will, dann verleugne er sich, nehme sein Kreuz auf sich und folge mir“ (Mt 16, 24)[199]. Auf dem Sterbebett gab dann Franziskus noch einmal in eindringlichen Worten den Brüdern die Mahnung: „den Fußspuren des gekreuzigten Christus in allem zu folgen“[200]. Daraus erklärt sich die äußerste Armut des Heiligen von Assisi und der ersten Minderbrüder; war doch gerade Christus arm in seinem ganzen Leben, am

---

195 Vgl. I Sent., d. XLVIII, dub. 4 (I 861b): „Vere igitur fuit fortis et pia, dulcis pariter et severa, sibi parca, sed nobis largissima. Haec ergo praecipue est amanda et veneranda post Trinitatem summam et eius prolem beatissimum, Jesum Christum Dominum nostrum, . . .“

196 Vgl. Lignum vitae, De myst. pass., 31 (VIII 80a): „Sed et tu, misericordissima Domina mea, aspice illam dilecti Filii tui sacratissimam vestem de castissimis membris tuis Spiritus Sancti artificiositate contextam et una cum ipso confugientibus nobis ad te veniam postula, ut digni habeamur effugere ab ira ventura.“

197 Vgl. Gilson, Der heilige Bonaventura . . . 673.

198 Vgl. Eßer-Hardick, Die Schriften . . . 29, Kapitel 1 der nichtbestätigten Regel; vgl. hierzu Kapitel 1 der bestätigten Regel, ebd. 57.

199 Vgl. ebd. 47, Kap. 22 der nichtbestätigten Regel.

200 S. Bonaventura, Legenda minor, De Transitu mortis 4 (VIII 578a): „. . . omnes fratres . . . vigilanter admonuit et ad crucifixi Jesu perfecte sectanda vestigia, omni qua potuit efficacia sermonis induxit.“

ärmsten aber am Kreuz[201]. Dies alles hat der Herr ertragen aus Liebe zu uns Menschen; wir aber müssen ihm deswegen unsere Gegenliebe erweisen[202]. Hier erscheint der Vorrang der Liebe in der franziskanischen Lehre und Geistigkeit[203].

In dieser Geistigkeit wurde der heilige Bonaventura erzogen. Er war von Gott dazu berufen, das Werk seines heiligen Ordensvaters zu vollenden[204]. Was jener nur gelebt und nur in ganz kurzen Worten zum Ausdruck gebracht, bringt Bonaventura in ein gedankliches System[205]. Es ist derselbe Geist, der beide beseelt, derselbe Liebeshauch, der beide umfaßt und mit dem göttlichen Freund verbindet[206]. Zur Zeit des heiligen Bonaventura war die Verehrung des Leidens Christi durch den Minderbrüderorden schon so verbreitet, daß Bonaventura in all seinen Werken, in seinen wissenschaftlichen Vorlesungen und seinen Predigten, sehr ausführlich vom Leiden Christi sprechen konnte. Er gibt der Gedankenwelt seines Ordensvaters und seiner Mitbrüder das Gewand der Begriffe und der theologischen Formulierung[207]. Seine Werke bilden so einen Markstein in der Entwicklung der Liebe zum leidenden und gekreuzigten Heiland[208]. Darin liegt auch irgendwie der Fortschritt in der Leidensverehrung im Vergleich zu Sankt Franziskus.

Noch eine weitere Besonderheit ist festzustellen. Während Franziskus, dieser glühende Verehrer sowohl des Leidens Christi wie auch der Mutter Christi, dennoch niemals von dem Mitleiden der Mutter mit dem gekreuzigten Sohne spricht, nimmt die Schmerzensmutter in den Schriften des heiligen Bonaventura einen breiten Raum ein, wie wir oben gesehen haben[209].

---

[201] Vgl. Thomas a Celano, Vita secunda S. Francisci, c. LXXI: „Non pluribus indigeo, fili, scio Christum pauperem crucifixum." in: AnalFranc X, 192, Nr. 105. Vgl. hierzu K. Eßer O. F. M., Mysterium paupertatis, Die Armutsauffassung des hl. Franziskus v. Assisi, in: WissWeish 14 (1951) 185—186; L. Hardick O. F. M., Franziskus, die Wende mittelalterlicher Frömmigkeit, in: WissWeish 13 (1950) 138.

[202] Vgl. Thomas a Celano, Vita secunda S. Francisci, c. CXLVIII: „Eius qui nos multum amavit, multum est amor amandus." In: AnalFranc X, 243, Nr. 196; vgl. dazu das dem heiligen Franziskus oft zugeschriebene Gebet: „Absorbeat . . ., damit ich sterbe aus Liebe zu Deiner Liebe, der Du Dich gewürdigt hast, aus Liebe zu meiner Liebe zu sterben.", Eßer-Hardick, Die Schriften . . . 160, mit der dazugehörenden literarkritischen Anmerkung, S. 18.

[203] Vgl. Eßer, Vom Wesen und Wirken des Franziskanerordens, in: FranzStud 31 (1949) 231—232; 244; B. Goebel O. F. M. Cap., Das Verhältnis zwischen scientia und caritas nach dem seraphischen Lehrer Bonaventura, in: 100 Jahre Bischöfliches Collegium Borromaeum zu Münster 1854—1954, Münster 1954, S. 167. Zum ganzen Absatz vgl. Eßer, Die Lehre des hl. Franziskus von der Selbstverleugnung, in: WissWeish 18 (1955) 162—163; 174.

[204] Vgl. Stanislas du Chambon-Feugerolles, La dévotion . . . 6.

[205] Vgl. Ph. Böhner O. F. M., Itinerarium mentis in Deum des heiligen Bonaventura, Einleitung, Werl i. Westf. 1932, S. VII; Imle, Das geistliche Leben . . ., Vorwort III.

[206] Vgl. wie Anm. 204.

[207] Vgl. Schlund, Augustinus und Bonaventura . . . 184; Gilson, Der hl. Bonaventura . . . 99.

[208] Vgl. Pourrat, La spiritualité . . . II, 275.

[209] Vgl. Octavianus a Rieden O. F. M. Cap., De seraphici Patris Francisci habitudine erga beatissimam Virginem Mariam, in: Regina Immaculata, Studia a Sodalibus Capuccinis scripta occasione primi Centenarii a proclamatione dogmatis Immaculatae Conceptionis B. M. V., Rom 1955, S. 21, Anm. 27.

Eine weitere wichtige Quelle für Bonaventura in bezug auf das Leiden Christi war sein Studium in Paris, wo er durch seinen Lehrer Alexander von Hales mit der großen Lehrtradition verbunden wurde[210]. Hier geht die Linie zurück über die Viktoriner, besonders Hugo von St. Viktor[211], auf Sankt Bernhard[212] und Anselm, und darüber hinaus bis auf den heiligen Augustinus[213].

Augustinus bietet dem heiligen Bonaventura vieles über den Mittler Christus und von der Liebe und Demut Christi. Dort findet Bonaventura auch seinen Lieblingsgedanken von dem Beispiel Christi für uns[214]. Während jedoch bei Augustinus Gott und weniger die zweite Person der Gottheit in seinem religiösen Denken und Betrachten stark hervortritt, bildet für Bonaventura Christus den religiösen Mittelpunkt, und zwar besonders Christus am Kreuz. Für Augustinus ist es noch möglich, Christus als den Pantokrator zu denken, für Bonaventura ist dies ausgeschlossen[215].

Auch Anselms Schriften haben bei Bonaventura manchen Nachklang hinterlassen, besonders seine innigen Meditationes. Dort finden sich Gedanken über den leidenden Heiland, wie sie ebenfalls bei Bonaventura häufig sind. So wenn von dem „Bruder" die Rede ist, der soviel für uns gelitten hat, vom „Dominus Jesus decorus et suavis", „Jesus dulcissimus", und zwar gerade am Kreuze[216].

Den nachhaltigsten Einfluß in dieser Linie übte jedoch der heilige Bernhard auf unseren Heiligen aus. Mit ihm ist Bonaventura so vertraut, daß er ihn mehr als vierhundertmal zitiert[217]. Dies setzt ein eingehendes Studium der Werke des „Doctor Mellifluus" voraus, verbunden mit sich einfühlendem Betrachten[218]. Menschwerdung und Leiden Christi sind jene beiden großen Geheimnisse, die Bernhard besonders beschäftigen. Beide Geheimnisse waren auch unserem Lehrer besonders teuer. So reden seine Opuscula: Vitis mystica, das „mysterium passionis" im Lignum vitae, Soliloquium und Officium passionis ganz im Geiste des heiligen Bernhard[219].

---

210 Vgl. Kattum, Die Eucharistielehre ... 26; Grünewald, Franziskanische Mystik ... 17, Anm. 3.

211 Vgl. De reductione artium ad theologiam, 5 (V 321b); Kattum, Die Eucharistielehre ... 27; Vernet, Hugues de Saint-Victor, in: DictThéolCath VII 297—302; Longpré, Bonaventure, Saint, in: DictHistGéogr IX 747; R. Baron, L'influence de Hugues de Saint-Victor, in: RechThAncMed 22 (1955) 67.

212 Vgl. E. Vacandard, Bernard, Saint, in: DictThéolCath II 782—783.

213 Vgl. Überweg-Geyer, Die patristische und scholastische Philosophie, Berlin 1928, S. 395; Ubald d'Alençon O. F. M. Cap., La spiritualité franciscaine, Les auteurs — La doctrine, in: ÉtFranc 39 (1927) 285.

214 Vgl. Guardini, Die Lehre ... 194.

215 Vgl. Schlund, Augustinus und Bonaventura ... 184—185.

216 Vgl. Guardini, Die Lehre ... 166—167. Die entsprechenden Stellen bei Anselm: Meditatio 9, PL 158, 757 ff., Meditationes 10—12, ebd. 761 ff. Bezüglich der Authentizität dieser Meditationes siehe A. Wilmart O. S. B., Auteurs spirituels et textes dévots du Moyen Age Latin, Paris 1932, S. 194—195, wonach nur Meditatio 11 von Anselm selbst stammt, während Meditatio 9 von Abt Ekbert von Schönau (Diözese Trier) und die 10. und 12. von einem unbekannten Autor stammen.

217 Vgl. Stanislaus du Chambon-Feugerolles, La dévotion ... 156.

218 Vgl. ebd. 169.

219 Vgl. Guardini, Die Lehre ... 166.

Bonaventura hat jedoch nicht nur von Bernhard viele Anregungen erhalten, er ergänzte und vollendete auch den heiligen Lehrer von Clairvaux[220]. Und wiefern? Für den heiligen Minderbruder wird die Menschheit Christi, sein Leiden und Kreuz zum Mittelpunkt des ganzen religiösen Lebens, in einem Sinn, wie man es vorher nicht gekannt hatte. Ja noch mehr, das Kreuz und der Gekreuzigte werden für ihn zum Mittelpunkt aller Zeiten und des ganzen Universums[221]. Hier leuchtet die Lehre vom Exemplarismus auf, die im christlichen Sinn auf Augustinus zurückreicht und die nun von Bonaventura aus der franziskanischen Geistigkeit heraus dahingehend motiviert wurde, daß Christus als das eingeborene Wort, als das „Verbum incarnatum, crucifixum, passum“[222], als der Gottmensch, der Mittelpunkt der ganzen Weltordnung ist[223]. Durch das „Wort“ hat Gott die Welt erschaffen, durch das „Wort“ hat er sie wiedererschaffen, das heißt erlöst[224].

Diese Zentralidee bonaventurianischen Denkens findet sich von Anfang an in der Lehr- und Predigttätigkeit des heiligen Kirchenlehrers. In seiner berühmten Predigt: „Christus unus omnium Magister“, die als der Höhepunkt seines Denkens gilt[225], gibt er gleichsam das Programm dafür an, das dann in den Collationes in Hexaemeron seinen krönenden Abschluß findet[226]. Dies gehört unter anderem mit zum großen Verdienst des heiligen Bonaventura, daß er die Christozentrik des heiligen Franziskus in ganz konsequenter Weise durchdacht und zu Ende geführt hat[227]. Auch wenn die Minderbrüder die Verehrung zum Leiden Christi niemals als eine neuartige Andacht betrachtet haben, so haben sie doch

---

[220] Vgl. Stanislas du Chambon-Feugerolles, La dévotion ... 156.

[221] Vgl. Longpré, La Royauté de Jésus-Christ chez S. Bonaventure et le B. Duns Scot, Montréal 1927, S. 15f.; Apperibay, Cristología mística ... 61; derselbe, Primado de Jesu-Cristo en la Escuela franciscana, in: VerdVida 5 (1947) 404—407.

[222] Col. in Hexaemeron, col. VII, 10 (V 367a).

[223] Vgl. Christus unus omnium Magister (V 567—574); Dom. III Adventus, Sermo I (IX 57a—58a); Col. in Jo., c. I, col. IV, 5—8 (VI 541ab); Col. in Hexaemeron, col. I, 18—23 (V 332—333).

[224] Vgl. Dom. III Adventus, Sermo I (IX 57ab): „Certe congruum fuit, ut qui medium tenebat in throno medium teneret in officio, et qui medium in via fuerat creationis medium existeret in via recreationis, ut per Verbum mundus reficeretur, per quod fuerat factus. Est autem Christus congruum medium primo mirabilis colligantiae in incarnatione; secundo regularis disciplinae in conversatione; tertio vitalis influentiae in passione.“ Vgl. hierzu Vitus a Bussum, De spiritualitate ... 20.

[225] Die Bonaventuraforscher haben deswegen diese Predigt gegen das Lebensende des Heiligen datiert, um 1270; die neuere Forschung lehnt das jedoch ab und verlegt sie ganz zu Beginn der Predigttätigkeit des Heiligen, um 1250. Vgl. Bonaventura a Mehr, Notae quaedam ... 409; 412, der aus dem Vergleich der Predigten zu diesem Ergebnis kam, das dann durch Handschriftenfunde bestätigt wurde; siehe Longpré, Bonaventure, Saint, in: Catholicisme II 124 und die dazu gehörende Rezension in: BibliogFranc 9 (1949—1950) 181*. In allerneuester Zeit datiert P. Glorieux, La collection authentique des sermons de saint Bonaventure, in: RechThAncMéd 22 (1955) 119—125, diese Predigt nicht vor 1256. In diesem Artikel werden aber weder Bonaventura a Mehr noch Longpré mit ihren Arbeiten zitiert noch berücksichtigt.

[226] Vgl. P. Glorieux, La Date des „Collationes“ de S. Bonaventure, in: ArchFrancHist 22 (1929) 272, wonach diese Collationes im April bis Juni 1273 gehalten wurden.

[227] Vgl. Optatus O. F. M. Cap., De betekenis van St. Bonaventura vorr de franciscaanse spiritualiteit, in: FrancLeven 37 (1954) 169; Longpré, Bonaventure, Saint, in: Catholicisme II 126.

dieses Drama mit solcher Intensität erlebt, wie es vor Franziskus nie geschah. Sie haben, ihnen voran Sankt Bonaventura, die Passion zum Zentrum ihres ganzen Seins und Handelns gemacht, ob dies nun in Mystik, Theologie oder Philosophie gewesen, ob in Kunst oder Frömmigkeit[228]. Ihre Kreuzesminne ist gezeichnet von einer gewissen heiligen Freude am Leiden und Kreuze; Bonaventura gibt uns dafür in seinem Leidensoffizium das schönste Beispiel[229].

So stark nun auch die Verwurzelung in der Tradition sein mag, alles kann man beim heiligen Bonaventura nicht aus ihr heraus erklären, das heißt aus dem äußeren Einfluß. Es bleibt noch ein Faktor, und der ist wohl der bedeutendste für die geistige Größe und Überragendheit unseres heiligen Lehrers, nämlich die Erfahrung seines eigenen frommen Lebens und mystischer Begnadigung[230]. Sein Leben war ja ganz von der Liebe zum Gekreuzigten durchdrungen, so daß er sich selbst einen „Diener des Kreuzes" nennen konnte[231]. Niemals vielleicht in der Kirchengeschichte erschienen das Wissen und die Liebe so eng miteinander verbunden wie in diesem einzigartigen Heiligenleben[232]. Die Nachwelt hat dies in dankbarer Weise ausgedrückt in den Titeln, die sie dem Heiligen zulegte: Doctor devotus und Doctor devotissimus[233]. Die Kirche selbst rühmt seine glühende Liebe, indem sie ihm den offiziellen Titel: „Doctor Seraphicus" verlieh[234]. Wie treffend doch hier die Kirche diese enge Verbindung von Wissen und Liebe gekennzeichnet hat.

---

[228] Vgl. E. Gilson, Saint Bonaventure et l'iconographie de la passion, in: Revue d'Histoire Franciscaine 1 (1924) 424; Gemelli, La dottrina . . . 277; zu der ganzen Frage vgl. die ausführliche Darstellung bei Guardini, Die Lehre . . . 48—60, mit den dazu gehörenden Anmerkungen; ebenso S. 141—142.

[229] Vgl. (VIII 152—158), Hymnus zur Matutin, 4. Str., „Haec omnia nos satient et dulciter inebrient, . . ."; Benedictio zur Lectio secunda: „Per virtutem sanctae crucis perducat nos Dominus ad gaudia verae lucis"; Hymnus zur Laudes, 1. Str., „Christum ducem, qui per crucem Redemit nos ab hostibus, Laudet coetus noster laetus, Exultet caelum laudibus"; Str. 5, „Passionis tuae donis, Salvator, nos inebria, Qua fidelis dare velis Beata nobis gaudia." So noch verschiedene andere Stellen, z. B. die Oration zur Laudes, die Hymnen zur Prim, Non und Komplet. Vgl. P. Rousselot S. J. — J. Huby S. J., Le christianisme du moyen âge, in: Huby, Christus, Manuel de l'histoire des religions, Paris 1916, S. 1129 mit Anm. 2, wo dies als „joie douloureuse", als „plaisir du coeur dans la sainte croix" bezeichnet wird.

[230] Vgl. Grünewald, Franziskanische Mystik . . . 75; Z. Alszeghy S. J., Grundformen der Liebe, Die Theorie der Gottesliebe bei dem hl. Bonaventura, Rom 1946, S. 35.

[231] Vgl. Anm. 182.

[232] Vgl. Vitus a Bussum, De spiritualitate . . . 22.

[233] Vgl. Lemmens, Der hl. Bonaventura . . . 75; Gaspare da Monte Santo O. F. Obs., Gesta et dottrina del serafico Dottore S. Bonaventura, ottavo Ministro Generale dell'ordine dei Minori, Florenz 1874, S. 247; S. Bonaventurae Opera Theologica selecta, Quaracchi 1934—1949, I, Praefatio generalis, S. XXII.

[234] Vgl. Sixtus V. in der Ernennungsbulle zum Kirchenlehrer *„Triumphantis Jerusalem"*, (I XLIX. LI).

Was dieser Titel eigentlich alles sagen will, ist schwer in wenigen Worten auszudrücken. Zum besseren Verständnis seien hier Papstworte über den heiligen Bonaventura angeführt. Die Zitate sind entnommen aus: S. Bonaventurae Opera Theologica selecta, I, Praefatio generalis XV—XXV, wo von der Autorität des Heiligen gehandelt wird.

Papst Clemens IV., ein Zeitgenosse des Heiligen, sagt in der Bulle *„Summo Pastori"*, durch die er Bonaventura zum Bischof von York erhob: „Attendentes itaque in Te religionis asperitatem, nitorem vitae, conversationis munditiam, eminentiam scientiae, providentiae circumspectionem et compositionem gravitatis . . ."

Mit der Kirche wollen auch wir um diesen Geist der Liebe beten: „Allmächtiger Gott, wir ... bitten Dich flehentlich: wie das stete Betrachten des Leidens (Deines Sohnes) den Geist des heiligen Bonaventura unterwiesen hat, so möge es unseren Sinn und unser Herz mit dem Feuer der Liebe entflammen"[235].

Papst Sixtus IV. in der Bulle „*Superna caelestis*", mit der er Bonaventura in das Verzeichnis der Heiligen eintrug (1482): „. . . de divinis rebus scripsit ut in eo Spiritus Sanctus locutus videtur."

Papst Sixtus V. in der Bulle „*Triumphantis Jerusalem*", durch die er Bonaventura zum Kirchenlehrer erhob und somit seine Lehre feierlich anerkannte (1588): „Fuit enim in S. Bonaventura id praecipuum et salutare, ut non solum argumentandi subtilitate, definiendi solertia praestaret, sed divina quadam animos permovendi vi excelleret. Sic enim scribendo, cum summa eruditione parem pietatis ardorem coniungit, ut lectorem docendo moveat et in intimos animi recessus illabatur ac denique seraphicis quibusdam aculeis cor compungat et mira devotionis dulcedine perfundat, quam sane gratiam in eius ore et calamo diffusam admirans praedecessor noster Sixtus IV, Pontifex illud dicere non dubitavit, Spiritum Sanctum in eo locutum videri."

Zum Schluß sei noch auf zwei Zeugnisse aus jüngerer Zeit hingewiesen. Papst Leo XIII. sagte 1890 in einer Audienz zu Franziskanern: „Is (S. Bonaventura) postquam maxime arduas speculationis summitates conscendit, de mystica theologia tanta perfectione disseruit, ut in ea, communi hominum peritissimorum suffragio, habeatur facile princeps."

Papst Benedikt XV. schrieb in einem Brief an den Bischof von Bagnoregio anläßlich der siebenhundertsten Wiederkehr des Geburtstages des Heiligen: „Vix attinet plura hic dicere de tanti viri excellentia, qui cum alter renuntiatus sit cum Aquinate princeps Scholasticorum et Seraphicus Doctor non solum mirificae sapientiae lumine, sed etiam virtutum omnium christianarum laude in exemplum eluxit."

Das möge genügen, um den umfangreichen und tiefen Sinn dieses Titels: Seraphicus Doctor zu beleuchten. Weitere Verlautbarungen der Päpste über den hl. Bonaventura siehe an der angegebenen Stelle.

[235] Vgl. B. Furrer O. F. M. Cap., Die Eigenmessen des Kapuzinerordens, Einsiedeln 1940, S. 159, das Stillgebet vom Fest des Heiligen. — Über die Verwirklichung des Leidens Christi im Christenleben, über das Mitleiden mit Christus, damit auch über die Miterlösung, wie Bonaventura sich das vorstellt, wird in Kürze im Dietrich-Coelde-Verlag, Werl, vom selben Verfasser eine Schrift erscheinen mit dem Titel: „*Christusleid im Christenleben. Ein Beitrag zur Theologie des christlichen Lebens nach dem heiligen Bonaventura*".

Zur Bußlehre des Vitalis de Furno

Die Wirkkraft der priesterlichen Absolution

Von Valens Heynck OFM

Die Frage nach der Wirkkraft der priesterlichen Absolution im Bußsakrament, die den Lehrern der Frühscholastik so große Schwierigkeiten bereitete, klärte sich im Laufe des 13. Jahrhunderts mehr und mehr. Zwei Lösungsversuche sind vor allem für die Folgezeit bedeutsam geworden, der des hl. Thomas von Aquin und der des Johannes Duns Scotus. Beide lehren mit klaren Worten eine Gnadenwirksamkeit der priesterlichen Absolution, weichen aber in der näheren Fassung und Begründung ihrer These voneinander ab. Während die Entwicklung, die zu Thomas führte, schon ziemlich gut bekannt ist[1], ist die Bußlehre der Zeit zwischen Thomas und Scotus noch weithin unerforscht[2]. Wir wollen hier nun einen Theologen dieser Zeit herausgreifen, der gerade unserer Frage nach der Wirkkraft der priesterlichen Absolution im Bußsakrament besondere Aufmerksamkeit geschenkt und sie mit einer Ausführlichkeit behandelt hat, wie kein anderer vor ihm. Es ist der kurz vor Scotus lehrende Franziskaner und spätere Kardinal Vitalis de Furno[3]. Wir wollen im folgenden versuchen, seine Lehre im Rahmen der vorhergehenden und zeitgenössischen Theologie darzustellen.

---

[1] Vgl. die Übersicht in unserer Studie: Zur Bußlehre des hl. Bonaventura, in: FranzStud 36 (1954) 1—81, bes. 44—79.

[2] Wir haben hier nur die Arbeit von J. Lechner, Die Sakramentenlehre des Richard von Mediavilla, München 1926, und unsere Untersuchung über die Bußlehre des Petrus Johannis Olivi, in: FranzStud (1956) 39—65. 150—176.

[3] Vitalis de Furno wurde um 1260 zu Bazas (ungefähr 60 km südöstlich von Bordeaux) geboren. Er schloß sich schon früh dem Franziskanerorden an. Seine Studien vollendete er zu Paris Ende der 80er oder Anfang der 90er Jahre, wo er u. a. den sonst wenig bekannten Jakob von Quarcheto (du Quesnoy) hörte, der von 1288/89 unter Raymund Rigaldi in Paris über die Sentenzen las und von 1291—1294 (oder 1290—1293) als Magister Regens den Lehrstuhl der Franziskaner innehatte. Im Schuljahre 1295/96 treffen wir Vitalis als Lektor am Generalstudium des Ordens in Montpellier. Für 1297 ist er als Lektor in Toulouse bezeugt. Wann er als Bakkalaureus in Paris über die Sentenzen gelesen und das Doktorat erlangt hat, steht nicht fest, sicher nicht vor 1297. Von 1307—1312 leitete er die ausgedehnte Provinz Aquitanien. In diesem Jahre erhob ihn sein Landsmann und Gönner, Papst Klemens V., zum Kardinal. Unter Johannes XXII. wurde er 1321 zum Bischof von Alba ernannt. Er starb am 16. August 1327.

Vitalis de Furno entfaltete eine reiche literarische Tätigkeit; er hinterließ Schriften philosophischen, theologischen, exegetischen, homiletischen, ordensrechtlichen und kirchenpolitischen Inhalts. Für unsere Untersuchung kommen in Frage: sein Kommentar zum vierten Buch der Sentenzen, der auf seine Vorlesung 1295/96 in Montpellier zurückgeht und in Cod. Vat. lat. 1095 auf uns gekommen ist; ferner sein Quodlibet III, das sicher erst nach 1297 entstanden ist und heute in kritischer Ausgabe vorliegt. Vgl. Vitalis de Furno Quodlibeta tria edidit Ferdinandus M. Delorme O. F. M. (Spicilegium Pont. Athenaei Antoniani 5), Romae 1947. Delorme gibt in der Einleitung dieser Ausgabe eine kritische Einführung in das Leben und die Werke des Vitalis de Furno.

An weiterer Literatur seien hier noch genannt: Godefroy (de Paris): Vital du Four, in: DictThCath 15/2, 3102—3115; A. Piscin, Die Intuitionslehre und ihr metaphysischer Wert nach Vitalis de Furno († 1327) und Gonsalvus Hispanus († 1313), in: WissWeish 12 (1949) 147—162; Leo von Unterwintl, Die Intuitionslehre bei

1. Für die benutzten Handschriften werden folgende Sigel verwendet:

A = Assisi, Biblioteca Comunale, Cod. 176 (Richardus Rufus).
Ba = Basel, Universitätsbibliothek, Cod. B III, 13 (Johannes Quidort von Paris)
Bo = Bologna, Biblioteca Comunale dell'Archiginnasio, Cod. B 1420 (Bombolognus von Bologna).
E = Erlangen, Universitätsbibliothek, Cod. 503 (Wilhelm Petri de Godino).
Eb = Erlangen, Universitätsbibliothek, Cod. 251 (Humbert von Prully).
Fa = Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Cod. Conv. sopp. A. 5. 1071 (Petrus de Trabibus).
Fb = Firenze, Biblioteca Medicea Laurentiana, Cod. Plut. 24 dextr. 7 (Alexander von Alexandrien).
L = Leipzig, Universitätsbibliothek, Cod. 557 (Anonymus).
O = Oxford, Merton College, Cod. 234 (Nikolaus Ockham).
Pa = Padova, Biblioteca Universitaria, Cod. 637 (Petrus Johannis Olivi).
Pb = Padova, Biblioteca Universitaria, Cod. 2094 (Petrus Johannis Olivi).
Pc = Padova, Biblioteca Universitaria, Cod. 572 (Anonymus).
Pd = Paris, Bibliothèque Nationale, Cod. 14308 (Anonymus, Abbrev. Bonaventurae).
Pe = Paris, Bibliothèque Nationale, Cod. 16407 (Anonymus, Bartholomäus von Bologna?).
Va = Città del Vaticano, Cod. Vat. lat. 1095 (Vitalis de Furno).
Vb = Città del Vaticano, Cod. Vat. lat. 1092 (Johannes v. Sterngassen).
Vc = Città del Vaticano, Cod. Vat. lat. 1174 (Hugo von St. Cher).
Vd = Città del Vaticano, Cod. Vat. lat. 4245 (Wilhelm von Melitona).
Ve = Città del Vaticano, Cod. Vat. lat. Chighi B VI 94 (Walter von Brügge).

2. Folgende Werke werden abgekürzt zitiert:

Delorme = Vitalis de Furno Quodlibeta tria edidit P. Ferdinandus M. Delorme, O. F. M. (Spicilegium Pont. Athenaei Antoniani 5), Romae 1947.

Doucet, Commentaires = V. Doucet, O. F. M., Commentaires sur les Sentences. Supplément au Répertoire de M. Frédéric Stegmueller, Quaracchi 1954.

Grabmann = M. Grabmann, Die theol. Erkenntnis- und Einleitungslehre des hl. Thomas von Aquin auf Grund seiner Schrift ‚In Boethium de Trinitate', im Zusammenhang der Scholastik des 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts dargestellt (Thomistische Studien, Bd. XIV), Freiburg (Schw.) 1948.

Heynck, Bußlehre = V. Heynck, Zur Bußlehre des hl. Bonaventura, in: FranzStud 36 (1954) 1—81.

Heynck, Contritio vera = V. Heynck, Contritio vera. Zur Kontroverse über den Begriff der contritio vera auf der Bologneser Tagung des Trienter Konzils, in: FranzStud 33 (1951) 137—179.

Heynck, Datierung = V. Heynck, Zur Datierung der Sentenzenkommentare des Petrus Johannis Olivi und des Petrus de Trabibus, in: FranzStud 38 (1956) 371—398.

Heynck, Johannes von Erfurt = V. Heynck, Studien zu Johannes von Erfurt, in: FranzStud 40 (1958) 329—360.

Heynck, Olivi = V. Heynck, Zur Bußlehre des Petrus Johannis Olivi, in: FranzStud 38 (1956) 39—65. 150—176.

Heynck, Sakramentale Gnade = V. Heynck, Zum Problem der sakramentalen Gnade in der Scholastik. Der Olivi-Schüler Petrus de Trabibus über gratia sacramentalis

---

Vitalis de Furno O. Min. († 1327), in: CollFranc 25 (1955) 53—113. 215—258. Dort weitere Literaturangaben; S. 55 ff. findet man eine vorzügliche Übersicht über das scholastische Schrifttum des Vitalis mit Angaben der Editionen.

und gratia virtualis, in: Theologie in Geschichte und Gegenwart (Schmaus-Festgabe), hrsg. v. Joh. Auer und H. Volk, München 1957, 777—806.

Ott, Opusculum = L. Ott, Das Opusculum des hl. Thomas von Aquin De forma absolutionis in dogmengeschichtlicher Betrachtung, in: Festschrift Eduard Eichmann zum 70. Geburtstag, Paderborn 1940, 99—135.

3. Die Werke der Scholastiker werden nach folgenden Ausgaben zitiert:

Albertus Magnus: De sacramentis, primum edidit Albertus Ohlmeyer O.S.B. (Opera omnia, ed. Instituti Alberti Magni Coloniensis, t. 26), Monasterii 1958. Commentarius in quatuor libros Sententiarum, lib. IV (Opera omnia, ed. A. Borgnet, t. 29), Parisiis, Vivès, 1894.

Alexander de Hales: Glossa in quatuor libros Sententiarum, lib. IV (Bibliotheca Franciscana Medii Aevi, t. 15), Quaracchi 1957
Summa Theologiae pars quarta, Coloniae 1622 (Zitiert als Summa Halesiana).

Bonaventura: Commentarius in quatuor libros Sententiarum, lib. IV (Opera omnia, t. IV), Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1889.

Hannibaldus de Hannibaldis: Commentarius in quatuor libros Sententiarum, lib. IV (in: Doctoris Angelici divi Thomae Aquinatis Opera omnia, vol. 30), Parisiis, Vivès, 1889.

Joannes Duns Scotus: Quaestiones in quatuor libros Sententiarum, lib. IV (Opera omnia, t. 18), Parisiis, Vivès, 1894.

Petrus Lombardus: Libri IV Sententiarum, t. II, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1916.

Petrus de Tarantasia: Innocentii V in quatuor libros Sententiarum commentaria, Tolosae 1652.

Richardus de Mediavilla: Quaestiones in quatuor libros Sententiarum, Venetiis 1509.

Thomas Aquinas: Commentum in quatuor libros Sententiarum, lib. IV (Opera omnia, ed. St. E. Fretées et P. Maré, t. 9), Parisiis, Vivès, 1873.
Summa theologica, tertia pars (Opera omnia, ed Leonina t. 12), Romae 1906.
Quaestiones Quodlibetales, ed. R. Spiazzi, Taurini, Marietti 1949.
De forma absolutionis, ed. P. Castagnoli (Monografie di Collegio Alberoni 13), Piacenza 1933.

Vorbemerkung

Vitalis de Furno hat die Frage nach der Wirkkraft der priesterlichen Absolution im Bußsakrament nicht nur in seinem Kommentar zum vierten Sentenzenbuch behandelt[4], sondern auch in einer Quästion seines später verfaßten dritten Quodlibets[5]. Zu beachten ist nun, daß sein Sentenzenkommentar nur als Reportation auf uns gekommen ist, es sich also nicht um eine vom Autor selbst veranstaltete Ausgabe handelt, sondern um die Nachschrift eines Schülers mit all den Eigenheiten und Mängeln, die solchen Nachschriften anhaften. Zudem hat Vitalis seiner Sentenzenerklärung die Vorlesungen seines Lehrers Jakob von Quarcheto (du Quesnoy) zugrunde gelegt[6]. Das Quodlibet scheint Vitalis dagegen

---

[4] Sent. IV, d. 19, q. 2: Va f. 25v—26v.

[5] Quodlibet III, q. 12: Delorme 187—192.

[6] Vgl. die Notiz in Va f. 1r: „Iste quartus sententiarum fuit recollectus Parisius per magistrum fratrem Vitalem de Furno, qui postea fuit cardinalis, sub magistro fratre Jacobo de Carceto. Et postea per eundem fratrem Vitalem fuit lectus in monte pesulano,

selbst in endgültiger Fassung herausgegeben zu haben[7]. Dieselbe Theorie mit ihrer charakteristischen Begründung, die er in seinem Sentenzenkommentar vorgetragen hat, legt er auch in seinem Quodlibet dar, meist in neuer, knapperer Formulierung. Er verweist ausdrücklich auf die „eingehende" Behandlung in seinem Kommentar[8]. Wir wollen deshalb diese Ausführungen seines Kommentars unter steter Berücksichtigung seines Quodlibets unserer Darstellung seiner Lehre zugrunde legen.

Der locus classicus für die Erörterungen über die Wirkkraft der Schlüsselgewalt des Priesters ist die 18. und 19. Distinktion des vierten Buches. Man darf freilich diese Distinktionen nicht isoliert interpretieren, sondern muß sie im Rahmen der gesamten Bußlehre sehen. Hier ist es nun wichtig zu wissen, daß es sich bei dem Sentenzenkommentar des Vitalis nicht um einen geschlossenen, alle Fragen berücksichtigenden Kommentar handelt, wie ihn die großen Lehrer der Hochscholastik Albert der Große, Bonaventura, Thomas von Aquin, Petrus von Tarantasia und in den neunziger Jahren auch noch Richard von Mediavilla, Petrus Johannis Olivi und Petrus de Trabibus verfaßt haben. Sein Kommentar nähert sich schon denen des 14. Jahrhunderts, die vielfach nur Quästionensammlungen in losem Anschluß an den Lombarden waren[9]. Auch in der Reihenfolge, in der die Probleme behandelt werden, richtet er sich nicht immer nach der herkömmlichen Ordnung. Bezeichnend ist hier schon ein Blick in die Dist. 14. Während die Scholastiker vor ihm hier ausführlich die Tugend der Buße in einer Fülle von Einzelquästionen erörtern, übergeht Vitalis alle diese Fragen mit dem Hinweis auf die „scripta communia", wo hierüber genügend zu finden sei[10], und stellt sogleich die entscheidende Frage nach der Sakramentalität der Buße. Daran knüpft er noch andere das Sakrament betreffende Fragen; die sonst der Dist. 16 vorbehaltenen Fragen nach den Teilen der Buße kommen bereits hier zur Sprache. Der Fragenkomplex De attritione et contritione, dem Richard von Mediavilla noch 9 Quästionen widmet[11], wird bei ihm bei der Erörterung der Beichtpflicht in zwei Teilfragen kurz berücksichtigt. Eine Behandlung der Rechtfertigungslehre, wie sie die großen Scholastiker vor ihm in Dist. 17 bringen, fehlt bei ihm voll-

---

tempore quo frater Jacobus de Fabriano ibi erat studens quem frater Joannes de Fonte recollegit sub eodem fratre Vitale." Vgl. Delorme VI f.; V. Doucet, Les neuf Quodlibets de Raymond Rigaud d'après la ms Padoue Anton. 426, in: FrancFranc 19 (1936) 235 f.

[7] Vgl. Delorme XXV f.

[8] „. . . de qua potestate recitavi in IV diversos modos diffuse": Delorme 187.

[9] Vgl. Heynck, Johannes von Erfurt 343, Anm. 43 und 44.

[10] „Haec est quarta pars principalis huius libri, in qua agitur de sacramento poenitentiae, circa quod notandum est, quod poenitentia uno modo est virtus ipsius rationalis animae, alio modo est unum de sacramentis ecclesiae. Et isto secundo modo ad praesens de ipso intendimus, omisso igitur primo membro, scilicet utrum poenitentia sit virtus et quae et qualis, scilicet utrum cardinalis vel theologica, et utrum inter poenitentiam prout est virtus et prout est sacramentum sit realis differentia, et prout est virtus, in qua vi vel potentia animae sit fundata, et quae sit radix, a qua emanat, et aliis circa hoc incidentibus quaestionibus, de quibus satis habetur in scriptis communibus." Sent. IV, d. 14: Va f. 20r.

[11] Sent. IV, d. 17, a. 1: IV, f. 81v—83v.

ständig. In der Dist. 22 wird die herkömmliche Frage nach der Rückkehr bereits nachgelassener Sünden nur kurz erwähnt, aber nicht weiter behandelt: „Obmissa igitur praedicta dubitatione tamquam modernis saltem clara et manifesta, accedamus ad dubitationem aliam, de qua inter modernos est satis magna controversia.“ Diese Kontroverse betrifft die Frage nach der Möglichkeit und Gültigkeit einer Wiederholungsbeichte, eine Frage, die man in dieser Distinktion nicht erwartet.

Für unser Thema sind folgende Quästionen von Bedeutung:

1. die beiden ersten Quästionen der Dist. 14[12]:
   a) Utrum poenitentia sit sacramentum.
   b) Utrum istud sacramentum habeat tres partes integrales, ut communiter dicitur.
2. die erste und dritte Quästion der Dist. 17[13]:
   a) Utrum contritio sive conteri sit actus virtutis.
   b) Utrum ad salutem sufficiat sola peccati contritio an requiratur aliqua oris confessio.
3. die beiden ersten Quästionen der Dist. 19[14]:
   a) Utrum istud sacramentum sc. poenitentia sit vere unum; mit der Frage als Anhang: Quae sit forma huius sacramenti.
   b) Utrum virtus seu potestas clavium vel absolutionis attingat culpam aut solam poenam, sicut videtur sentire Magister.

Da diese letzte Quästion die entscheidenden Ausführungen zu unserem Thema enthält, wollen wir uns ihr zunächst zuwenden und daran anschließend seine Anschauungen über die Sakramentalität der Buße und verwandte Fragen darlegen, sodann im zweiten Teil seine Lehre im Rahmen der vorhergehenden und zeitgenössischen Theologie würdigen.

I. Die Darlegung der Lehre von der Wirkkraft der priesterlichen Absolution

Vitalis de Furno stellt in der Dist. 19 seines Sentenzenkommentars die Frage, „ob die Kraft oder die Gewalt der Schlüssel oder der Absolution auf die Schuld gehe oder nur auf die Strafe, wie es der Magister anzunehmen scheint“[15]. Im Quodlibet hat er den Fragepunkt so formuliert[16]: *„Quae est illa potestas, quam innuit sacerdos se habere, cum dicit: ‚Auctoritate qua fungor absolvo te ab omnibus peccatis tuis‘.“* Hier bemerkt er in seiner Antwort einleitend, daß die Gewalt des Spenders und des Bußsakramentes gewissermaßen dieselbe ist, so daß es auf dasselbe hinauskommt, ob man nach der Kraft des Bußsakramentes oder nach der Gewalt des das Sakrament spendenden Priesters fragt. Er verweist sodann auf seine Ausführungen im Sentenzenkommentar, wo er die verschiedenen Auffassungen (diversi modi), die in dieser Frage vertreten würden, aus-

[12] Va f. 20v. [13] Va f. 22r—23r. [14] Va f. 25r—26v.

[15] „In speciali iuxta istam distinctionem quaeritur, utrum virtus seu potestas clavium vel absolutionis attingat culpam aut solam poenam, sicut videtur sentire Magister.“ Delorme 216. [16] Delorme 187.

führlich dargelegt habe, die er hier nur kurz behandeln wolle. Da er aber hier nur die im Sentenzenkommentar gehaltene Ansicht und die des Petrus Lombardus berücksichtigt, wird er mit den „diversi modi“ auch nur diese zwei Theorien gemeint haben. Ein Blick in den Sentenzenkommentar zeigt nun, daß er hier die erste Meinung tatsächlich mit aller Ausführlichkeit erörtert und begründet, daß er aber der lombardischen Deklarationstheorie nur einige wenige Bemerkungen widmet. Man könnte darum zweifeln, ob der Hinweis des Quodlibets wirklich dem uns vorliegenden Kommentar gilt oder nicht vielmehr einer anderen uns nicht erhaltenen Sentenzenerklärung. Wir werden am Schlusse unserer Studie darauf zurückkommen.

Der bei den früheren Theologen noch ziemlich eingehende Vorbau der Quästion, das Pro et Contra, ist bei Vitalis sehr knapp gehalten. Zugunsten der bejahenden Ansicht wird das grundlegende Axiom der Sakramentenlehre herangezogen: Die Sakramente bewirken, was sie bezeichnen. Das Bußsakrament versinnbildet aber die Tatsache, daß der Mensch von der Schuld losgesprochen wird, nicht von der Strafe; also ... Im Contra verweist unser Autor auf die zahlreichen beim Lombarden angeführten Autoritäten[17] und zitiert dann noch ausdrücklich das Hauptargument des Kontritionismus: Nur die contritio genügt zur Tilgung der Schuld und führt die Rechtfertigung herbei. Die Absolution ist also in dieser Beziehung ohne Wirkung, da sie stets einem bereits durch die contritio gerechtfertigten Menschen erteilt wird.

In dem sehr ausführlich gehaltenen Corpus quaestionis faßt nun Vitalis seine Antwort in die These: Die Schlüssel oder die Absolutionsgewalt hat durch sich und unmittelbar eine Beziehung zur Schuld und nicht zur Strafe, wie der Magister Sententiarum anzunehmen scheint[18]. Ähnlich heißt es im Quodlibet: Das Bußsakrament geht „primo et per se et directe“ auf die Tilgung der Schuld. Hier bezeichnet er aber diese Ansicht nicht als die eigene, sondern als die einiger Theologen[19]. Auch im Sentenzenkommentar ist er in seinem Urteil zurückhaltend: „non temerarie est asserendum, sed probabiliter opinandum, sine praeiudicio melioris sententiae“[20]. Aus seinen weiteren Darlegungen ist aber ersichtlich, daß er selbst von der Richtigkeit dieser These überzeugt ist. Bevor er aber nun diese seine Ansicht näher erklärt und begründet, schickt er zum besseren Verständnis seiner Darlegungen einige Bemerkungen voraus.

Bei der Rechtfertigung eines jeden Sünders, so führt er aus, kann man zwei Vorgänge unterscheiden: die Austreibung oder Tilgung der Schuld und die Eingießung der Gnade. Obgleich beides in demselben Augenblicke erfolgt, hat doch

[17] Vgl. Petrus Lomb.: Sent. IV, d. 18, c. 4. 5: II, 858 ff.

[18] „Respondeo. Dicendum quod non temerarie est asserendum, sed probabiliter opinandum semper sine praeiudicio melioris sententiae, quod potestas et virtus clavium seu absolutionis directe per se et immediate aspectum habet ad culpam, et non tantum ad poenam, sicut videtur sensisse Magister.“ Delorme 216.

[19] „Sunt enim aliqui, qui dicunt quod sacramentum poenitentiae primo et per se et directe attingit ad deletionem culpae.“ Delorme 187.

[20] Vgl. Anm. 18.

der Naturordnung nach und nach der Art und Weise unseres Erfassens das erste die Priorität; denn die Austreibung der Schuld ist früher zu denken als die Eingießung der Gnade. Es ist darum durchaus nicht ungereimt zu behaupten, daß etwas mit seinem Einfluß das eine erreicht und in keiner Weise das andere. So sage ich denn, daß sich die Kraft der Schlüssel direkt und durch sich auf die Tilgung der Schuld erstreckt, so freilich, daß sie in keiner Weise die Eingießung der Gnade erreicht oder sich darauf erstreckt. Daraus wird ersichtlich, daß die Gegner mit ihrem Argument „Wenn sich die Schlüsselgewalt auf die Tilgung der Schuld erstreckt, dann auch auf die Eingießung der Gnade, der Priester also in der Seele des Sünders die Gnade erzeugen kann, was aber ein ausschließliches Vorrecht Gottes ist", nicht recht haben. Wenn freilich Sündenvergebung und Gnadeneingießung genau dasselbe wären, wäre ihre Beweisführung schlüssig. Aber diese Voraussetzung trifft nicht zu; denn, wie gesagt, beide Vorgänge sind ihrer Natur nach nicht dasselbe, obschon sie so miteinander verknüpft sind, daß Gott niemals das eine ohne das andere bewirkt. Gott könnte aber so handeln, und unser Verstand erkennt darin keinen Widerspruch. Das läßt sich leicht an einem Beispiel zeigen: Gott könnte die Seele eines Kindes nur von der Erbsünde reinigen, ohne ihr die heiligmachende Gnade mitzuteilen; und dasselbe gilt auch von der Tilgung der persönlichen Sünden. In einem solchen Falle ist also von der Seele die Schuld hinweggenommen, aber ohne Eingießung der heiligmachenden Gnade. Beides ist also nicht dasselbe, und darum ist es durchaus nicht ungereimt, wenn wir sagen, daß sich die Schlüsselgewalt wohl auf die Tilgung der Sündenschuld erstreckt, nicht aber auf die Eingießung der Gnade, es sei denn, man meint das „dispositive". Weil nämlich die Schlüsselgewalt den Menschen vollkommener zum Empfang der Gnade disponiert, dadurch daß sie durch sich und direkt jede Makel der persönlichen Schuld von ihm hinwegnimmt, darum gießt Gott ihm im gleichen Augenblicke die Gnade ein, nicht auf Grund innerer Notwendigkeit, die ihn dazu zwänge, sondern gleichsam auf Grund einer Übereinkunft oder Anordnung; er könnte nämlich an sich, wenn er wollte, die Mitteilung der Gnade auch unterlassen. Ein Beispiel haben wir im natürlichen Bereich bei der Eingießung der vernünftigen Seele, die allein durch göttliche Kraft erfolgt und auf Grund einer Disposition des menschlichen Körpers, die durch die Kraft der Natur bewirkt ist. Und nur insoweit heißt es, daß der Mensch den Menschen erzeugt, als er die vollkommene Disposition des empfangenden Körpers schafft, woraufhin dann Gott dem Körper sogleich die Seele mitteilt, wiederum nicht auf Grund einer zwingenden Notwendigkeit, sondern einer Übereinkunft und Anordnung. Aber daraus folgt nicht, daß nun die natürliche Kraft des Menschen bis zur Schaffung der Geistseele reichte. So ist es auch in unserem Falle[21].

---

[21] „Ut autem sane intelligatur quod dictum est, primo est hic notandum quod in iustificatione cuiuslibet peccatoris duo simul concurrunt, scilicet expulsio seu deletio culpae et infusio gratiae; et quamvis ista sint simul tempore, tamen natura et secun-

Im Quodlibet hat Vitalis die etwas breiten Ausführungen des Sentenzenkommentars knapper zusammengefaßt und dabei das Wesentliche gut herausgehoben:

„Sunt enim aliqui, qui dicunt quod sacramentum poenitentiae primo et per se et directe attingit ad deletionem culpae, nec ex hoc sequitur, ut dicunt, quod per se attingat ad infusionem gratiae, quia, ut dicunt, privatio culpae actualis non infert de necessitate positionem gratiae, ut patet in parvulis non baptizatis, et ita in adulto, ut dicunt, Deus posset delere culpam non infundendo gratiam. Sed sacramentum poenitentiae ratione suae maximae perfectionis non delet isto modo culpam, sed meliori modo, in ordine scilicet ad gratiam, quia sicut Deus ordinavit quod per sacramentum deleretur culpa, sic per suam liberalitatem delendo culpam per sacramentum simul infundit gratiam per se et primo"[22].

Nach dieser Vorbemerkung geht nun Vitalis im Sentenzenkommentar daran, die eigene These seiner Quästion näher zu erläutern und zu begründen. Er teilt sie in drei Unterthesen auf:

I. Die Kraft der Schlüssel oder der Absolution des Priesters erstreckt sich vollständig, an sich und unmittelbar auf die Tilgung der Schuld und in keiner Weise auf die Tilgung der Strafe.

II. Im Notfalle, wo die Beichte unmöglich ist, vermag auch die contritio dasselbe zu bewirken.

III. Die Kraft, die Sündenschuld zu tilgen, hat die contricio aber nur durch Vermittlung der Schlüsselgewalt und im Hinblick auf das Bußsakrament, in keiner Weise aus sich selbst.

---

dum modum intelligendi alterum semper praecedit, cum prius sit expulsio culpae quam infusio gratiae: et ideo nullum est inconveniens dicere quod aliquid ita attingat unum istorum quod nullo modo reliquum. Unde dico quod virtus clavium directe et per se extendit se ad deletionem culpae, ita tamen quod nullo modo extendit se vel attingit ad infusionem gratiae. Et ita patet quod non bene arguunt illi qui dicunt quod, si virtus clavium se extendit ad deletionem culpae, ergo et ad infusionem gratiae et per consequens generat in anima gratiam quod convenit soli Deo; nam si omnino idem essent expulsio culpae et infusio gratiae, bene arguerent: sicut autem, ut praedixi, quamvis se consequantur ad invicem quod numquam fit a Deo unum sine altero, tamen per hoc non sunt idem natura. Nam etsi Deus non faciat unum sine altero, potest tamen facere et noster intellectus potest intelligere absque aliqua contradictione unum posse fieri a Deo sine alio. Et hoc patet in evidenti exemplo. Detur quod Deus ab anima unius pueri removeat maculam originalis culpae non infundendo sibi habitum baptismalis gratiae, quod utique potest facere; similiter dico de macula culpae actualis respectu gratiae gratum facientis. Tunc autem manifestum est quod tali animae ablata esset macula culpae absque infusione gratiae; ergo non sunt idem, ac per hoc nullum est inconveniens, si dicamus virtutem clavium extendere se ad deletionem culpae et non ad infusionem gratiae, nisi forte dispositive. Unde quia virtus clavium perfecte disponit hominem ad receptionem gratiae eo quod per se et directe removet ab ipso omnem maculam actualis culpae, ideo non necessitate coactionis, sed quasi cuiusdam pacti seu ordinationis, Deus statim infundit sibi gratiam, non quin posset non infundere si vellet. Et ponitur exemplum physicum, scilicet de animae rationalis infusione, quae fit sola divina virtute, et dispositione corporis humani, quae fit virtute naturae. Unde pro tanto dicitur homo naturaliter generare totum hominem, quia facit ad perfectam dispositionem corporis recipientis: quo facto Deus non de necessitate coactionis, sed cuiusdam pactionis vel ordinationis, statim illi corpori animam infundit, nec tamen propter hoc sequitur quod virtus naturalis hominis ad creationem animae rationalis se extendat; similiter in proposito." Delorme 217.

[22] Delorme 187.

I. Zur Begründung der ersten These führt Vitalis nicht weniger als 12 Beweise an. 8 davon kehren, wenn auch in etwas anderer, vielfach knapperer Fassung, ihrem Grundgedanken nach im Quodlibet wieder, das außerdem noch 3 weitere Argumente bringt. Wir wollen sie hier kurz darlegen.

1. Wie der Sonnenstrahl die Kraft der Sonne in sich trägt, daß er den Gegenstand, auf den er einwirkt, erwärmt und erhellt, so trägt auch das Wort des Priesters auf Grund der Autorität Christi, der gesprochen hat: „Was immer ihr auf Erden binden werdet, das soll auch im Himmel gebunden sein", die Kraft des Leidens Christi in sich, durch das es die Makel der Sünde abwäscht.

Im Quodlibet fehlt das Argument. Statt dessen treffen wir hier an erster Stelle den Beweis aus der Absolutionsformel, die nichts Falsches aussage und bewirke, was sie bezeichne. Sie lautet aber: „Ich spreche dich los von deinen *Sünden*" und nicht: „von der *Strafe*". Also werden durch das Sakrament in Wahrheit die Sünden getilgt.

2. Wie die Kraft der geistigen Seele, die dem ganzen Körper das Leben gibt, unbeschadet ihrer Einheit und der Tatsache, daß sich die Seelenpotenzen nicht real von der Seelensubstanz unterscheiden, doch bei ihrer Aufnahme in die verschiedenen Organe des Leibes verschiedene Namen erhält, so ist es auch bei der Kraft Christi in bezug auf seinen mystischen Leib, dessen Organe die sieben Sakramente sind, durch die die Kraft Christi den ganzen Leib belebt und allen einzelnen Gliedern mitgeteilt wird. Obgleich diese Kraft ihrer Substanz nach eine ist, erhält sie doch verschiedene Namen, insofern sie in verschiedenen Sakramenten in Erscheinung tritt. So sprechen wir bei der Taufe von der Taufkraft oder Taufgnade, und dementsprechend bei den übrigen Sakramenten. Wie nun die Seelenkraft im Körper an einen körperlichen Gegenstand nur durch Vermittlung der Sinne herankommt (Man sieht nur durch das Auge, man hört nur durch das Ohr), so erreicht auch die Kraft Christi die Seele des Sünders nur durch Vermittlung der Sakramente.

Im Quodlibet ist dieser Beweis etwas anders gefaßt. Es heißt hier: Die Hl. Schrift lehrt, daß das Leiden Christi in Wahrheit unsere Schuld tilgt (Unser Autor zitiert Apk 1, 5 und 1 Petr 2, 24). Wie aber die Kraft der Seele im Auge aufgenommen wird mit Rücksicht auf das Sehen, so die Kraft des Leidens Christi im Bußsakrament mit Rücksicht auf die persönliche Sünde; denn die Buße ist das gegen die persönliche Sünde bestimmte Heilmittel. Wie also das Leiden Christi durch sich eine Beziehung zur Tilgung der Schuld hat, so auch das Bußsakrament.

3. Typus und das dadurch Vorbezeichnete müssen sich entsprechen. Nun wurden aber in den Sakramenten des Alten Bundes, in denen unsere Sakramente vorgebildet sind, die Opfergaben nicht zur Tilgung der Strafen, sondern zur Tilgung der Schuld dargebracht. Also geht es auch beim Bußsakrament um die Vernichtung der Schuld. — Im Quodlibet kehrt derselbe Gedanke in neuer, etwas ausführlicher gehaltener Fassung wieder.

4. Jedes aktive Prinzip wirkt auf das seinen Einfluß aufnehmende Objekt nur insoweit ein, als dieses Verhältnis (agens — patiens) zwischen ihnen besteht, wie wir das im Bereich der Technik und der Natur sehen. Nun ist aber der Mensch, insofern er sündig und schuldig geworden ist, Gegenstand oder das den Einfluß aufnehmende Objekt in bezug auf die Kraft des Bußsakramentes. Also wirkt die Schlüsselgewalt auf den Sünder nur hinsichtlich seiner Schuld und nicht seiner Strafe. — Ähnlich im Quodlibet.

5. Die Kraft der Absolution erstreckt sich nur auf das, wofür der Sünder Verzeihung erbittet oder von dem er losgesprochen werden möchte. Das aber ist ohne Zweifel der reatus culpae und nicht der reatus poenae. — So auch im Quodlibet.

5. Jeder Potenz oder Kraft kommt ein ihr zugeordnetes Objekt zu. Es ist nun sicher, daß das bei der virtus clavium entweder die Sünden*strafe* ist oder die Sünden*schuld*. Die Strafe kann es nicht sein, nicht die zeitliche Strafe; denn diese bleibt auch nach der Absolution bestehen. Mag jemand auch jeden Tag die Absolution empfangen, Krankheiten und andere zeitliche Strafen begleiten ihn auch weiterhin auf seinem Lebensweg. Aber auch die ewige Strafe kann nicht das der Schlüsselgewalt zugeordnete Objekt sein; denn diese ist etwas Unendliches, das von einer endlichen Kraft nicht erreicht werden kann. Potenz und das ihr zugeordnete Objekt müssen aber einander entsprechen, so wie alles, was farbig ist, auch vom Auge mit seiner Sehkraft erreichbar ist.

Im Quodlibet, wo dieses Argument an 7. Stelle steht, wird die ewige Strafe als Objekt der Schlüsselgewalt mit folgender Begründung zurückgewiesen: Zur ewigen Strafe ist der Sünder nur wegen seiner Schuld verhaftet. Nun löst aber das Bußsakrament den durch die Sünde Gefesselten von seinen Banden nach dem Worte des Herrn: „Alles, was du auf Erden binden wirst, soll auch im Himmel gebunden sein; was du auf Erden lösen wirst, soll auch im Himmel gelöset sein." Also ist das erste Band, die Schuld, das Objekt der Buße.

7. Darauf erstreckt sich die Kraft des Handelnden, worauf die Disposition des Empfangenden gerichtet ist. Die Disposition für die Lossprechung ist aber die contritio; und diese wendet sich gegen die Schuld. Nicht über die Strafe erweckt der Mensch Reue, sondern über die begangene Schuld. — Ähnlich im Quodlibet, wo der reuige Mensch als „materia sacramenti" bezeichnet wird.

8. Wie sich die Taufe, die das Heilmittel gegen die Erbsünde ist, gegen die Schuld richtet und in keiner Weise gegen die Strafe, so wirkt auch das Bußsakrament als das Heilmittel gegen die persönliche Sünde nur gegen die Schuld. Daß die Taufe nicht auf die Tilgung der Strafe geht, ist offenkundig; denn die zeitlichen Strafen bleiben auch nach der Taufe bestehen; die ewige Strafe aber ist mit der Nachlassung der Schuld ohne weiteres aufgehoben, da wir ihr nur auf Grund der Erbschuld verhaftet sind. — Das scheint der Sinn dieses Argumentes zu sein. Der Text ist hier etwas in Unordnung; der Reportator hat wohl ungenau mitgeschrieben. Am Rande der Hs liest man hier ein „falsum est";

das gilt offenbar der Behauptung, die Taufe erstrecke sich in keiner Weise auf die Tilgung der Strafe. Wie Vitalis diese zum mindesten mißverständliche Ausdrucksweise gemeint hat, erhellt aus der Fassung dieses Beweises im Quodlibet. Hier heißt es: Wie das Taufsakrament das Heilmittel gegen die Erbsünde ist, so die Buße gegen die persönliche Sünde. Die Taufe tilgt aber durch sich nur die Erbschuld, nicht aber die Straffolgen, wie Hunger, Durst und Ähnliches. Also tilgt in gleicher Weise das Bußsakrament die persönliche Sündenschuld und nicht die Sündenstrafen, es sei denn als Folge.

9. Auf das erstreckt sich das Wort des Mundes, auf das sich das Wort des Herzens, die contritio, erstreckt. Diese bezieht sich aber nicht auf die Strafe; denn eine contritio, die aus Furcht vor der Strafe erweckt würde, wäre nicht verdienstlich und der Absolution unwürdig, sondern sie richtet sich gegen die Schuld und tilgt sie.

10. Eine Medizin ist an sich und unmittelbar gegen die Krankheit oder Schwäche gerichtet, nicht gegen den Schmerz. Ja, wie es offenkundig ist, ist die körperliche Medizin zumeist, wenn nicht immer, von der Art, daß sie Schmerz und Pein nicht nur nicht verhindert, sondern erst schafft, die Krankheit aber stets hinwegnimmt. Nun ist aber die Buße die Medizin gegen die persönliche Sündenschuld. Diese gilt ja als die Krankheit der Seele. — Das Quodlibet bringt dieses Argument in etwas anderer Fassung: Das Bußsakrament ist die geistige Medizin und zielt zunächst und an sich auf die Krankheit und nur nebenbei auf die Ursache der Krankheit.

11. Wenn das Bußsakrament gegen die Strafe gerichtet wäre, würde es diese ganz oder teilweise tilgen. Aber weder das eine noch das andere ist der Fall, wie aus unseren bisherigen Darlegungen hervorgeht. — Im Quodlibet fehlt dieses Argument.

12. Größer ist das Elend der Schuld als das der Strafe. Wie das zu verstehen ist, haben wir bereits oben gezeigt, wo wir darlegten, daß im eigentlichen und strengen Sinne die ewige Strafe nicht den Charakter einer „miseria" habe, wenn wir uns bewußt bleiben, was dieses Wort eigentlich bedeutet. Entweder konnte uns also Christus kein Heilmittel gegen die Schuld geben, und das zu behaupten wäre ungereimt, oder er konnte es, und dann hat er uns kein anderes Heilmittel gegen die persönliche Sündenschuld gegeben als eben die Buße. Mit dem Hinweis auf die frühere Darlegung ist die Dist. 14 gemeint, in der Vitalis über die Sakramentalität der Buße handelt. Hier entwickelt er diese Gedanken ausführlicher. Wir werden noch darauf zurückkommen[23].

Seine Ansicht über die Beziehung der Schlüsselgewalt zur Sündenstrafe, wovon in der Argumentation kurz die Rede war, faßt Vitalis im Quodlibet noch einmal zusammen: Weil die ewige Schuld und die ewige Strafe unlöslich miteinander verknüpft sind, tilgt das Bußsakrament, indem es die Schuld aufhebt,

---

[23] Vgl. unten S. 176 f.

als Folge auch die ewige Strafe, so wie mit dem Erlöschen eines Feuers auch die Wärme, die unzertrennbar das Feuer begleitet, zerstört wird. Die Verpflichtung aber zu einer zeitlichen, genugtuenden Strafe ist nicht unlöslich mit der schweren Schuld verbunden, da sie ja auch nach der Vergebung der Schuld bleibt. Und darum bezieht sich die Kraft des Bußsakramentes an sich nicht auf die zeitliche Strafe; sonst würde das Bußsakrament sie ja ganz aufheben[24].

II. Die zweite These, die Vitalis in der Dist. 19 seines Sentenzenkommentars verteidigt, lautet: Im Notfalle, wo eine Beichte nicht möglich ist, vermag auch die contritio allein die Rechtfertigung herbeizuführen, oder wie er auch formuliert: „supplet totum quod est necessarium ad salutem sive ad deletionem culpae sola contritio“[25].

Eine ausführliche Begründung dieser These hält unser Autor an dieser Stelle für überflüssig, da er sich dazu bereits bei der Behandlung der Beichtpflicht genügend geäußert habe. Er führt aber doch noch 3 Argumente an: 1. Nach einem Ausspruch des Aristoteles duldet die Natur keine Leere. Und darum gibt es in der Natur nichts Empfangsbereites, das nicht sein entsprechendes aktives Prinzip hätte; und es gibt nichts, das zum Empfang auf das äußerste und vollkommenste disponiert ist, ohne das das aktive Prinzip sogleich darauf einwirkte. So ist es auch bei der Gnade. Nun ist aber ein Sünder, der „bene contritus“ ist, soweit es auf ihn ankommt, in höchster und vollkommenster Weise disponiert, vorausgesetzt, daß keine Möglichkeit zum Beichten besteht und er alles tut, was er vermag. 2. Bei der Taufe genügt für den Erwachsenen der gute Wille, wofern die Möglichkeit des Sakramentenempfanges fehlt. Also muß das auch beim Bußsakrament gelten. 3. Wie der hl. Augustin sagt, hat Gott keinem Zeitalter des Menschengeschlechtes ein Mittel, das Heil zu erlangen, vorenthalten. Er würde es aber vorenthalten, wenn er einen Menschen, der kontrit aber noch nicht absolviert ist, weil keine Möglichkeit zur Beichte besteht, nicht rechtfertigte.

Die Ausführungen über die Beichtpflicht, auf die sich Vitalis hier beruft, finden sich in Dist. 17, q. 3. Die Frage lautet: Genügt zum Heil eine bloße contritio über die Sünde oder ist auch ein Bekenntnis des Mundes gefordert[26]? Bevor unser Autor diese Frage näher erörtert, fügt er noch die einschränkende Bemerkung bei: „supposito quod confessio oris sit possibilis“. Das sage ich, so heißt es bei ihm weiter, der Menschen wegen, die vom plötzlichen Tode überrascht werden; ihnen genügt ohne Zweifel die contritio des Herzens allein. Diese kurze Bemerkung ist alles, was in dieser Quästion über das Genügen der contritio im Notfalle gesagt wird; eine eingehende Begründung suchen wir vergebens.

---

[24] „Dicunt autem quod, quia culpa mortalis et poena aeterna se concomitantur et inseparabiliter, ideo sacramentum poenitentiae delendo culpam delet poenam aeternam per consequens, sicut destructo igne destruitur caliditas, quae inseparabiliter ignem concomitatur; obligatio autem ad poenam temporalem satisfactoriam non concomitatur inseparabiliter culpam mortalem, cum adhuc remaneat remissa culpa, et ideo virtus sacramenti poenitentiae non habet aspectum de se ad eam, alioquin totam tolleret.“ Delorme 189.

[25] Delorme 219. [26] Va f. 22v.

Vielleicht hat Vitalis sie in der Schule vorgetragen, der Reportator sie aber nicht aufgezeichnet. Die weiteren Darlegungen dieser Quästion befassen sich mit der Pflichtmäßigkeit des Sündenbekenntnisses vor dem Priester und ihrer Begründung.

III. Die dritte These, die Vitalis de Furno in Dist. 19 vorträgt, lautet: Die contritio hat ihre sündentilgende Kraft nicht absolut und aus sich, sondern nur durch Vermittlung der Schlüsselgewalt und im Hinblick auf das Bußsakrament[27]. Zur Begründung legt er folgende Gedanken vor: 1. Ein aktives Prinzip wirkt auf den seinen Einfluß erleidenden Teil stets nur auf jene Weise ein, die der besonderen Beziehung zwischen beiden entspricht. Die Beziehung Christi als der bewirkenden Kraft der Gnade zu den Gläubigen geht nun über die Sakramente. Also wird den Gläubigen die Gnade nur durch die Sakramente zuteil. So sehr darum auch der Mensch seine Sünden bereuen mag, hat er nicht den Vorsatz zu beichten, wo die Möglichkeit gegeben ist, hat seine contritio nicht den geringsten Wert (nicht den Wert einer Feige, heißt es im Text). So wird also offenkundig, wie die contritio nur insoweit von der Schuld reinigt, als sie, zum mindesten der Intention nach, auf das Sakrament der Beichte hingeordnet ist. 2. Was auf eine Form disponiert, steht niemals der Einführung der Form entgegen; im Gegenteil: wenn die contritio echt ist, verlangt der Mensch um so stärker nach der Beichte, je tiefer seine Reue ist. Und weil es Christus eigen ist, aus Liebe zu handeln, nimmt er das Beichtverlangen eines solchen Menschen so an, als wäre die Beichte tatsächlich erfolgt. So wird es offenbar, daß die contritio stets in Kraft des Sakramentes der Beichte — wenn nicht in Wirklichkeit empfangen, so doch in dem Verlangen bestehend — die Schuld und die Makel der persönlichen Sünde tilgt. Das im Contra angeführte Argument des Kontritionismus, daß nämlich das Bußsakrament im Empfänger keine Schuld tilgen kann, weil diese bereits durch die contritio nachgelassen sei, ist hinfällig; es geht nämlich von der Voraussetzung aus, als ob die contritio aus eigener Kraft und nicht in Kraft des Bußsakramentes rechtfertigte. Das aber ist, wie gezeigt wurde, falsch.

Im Quodlibet hat Vitalis diese Lehre so zusammengefaßt:[28]

„Dicunt autem quod sacramentum duobus modis operatur et attingit culpam: uno modo actualiter applicatum, ut dum peccator vocaliter et mentaliter confitetur; alio modo dum necessitate excluditur et voto sive voluntate attingitur, ut dum quis moritur et libenter confitetur, sed non habet cui, et tunc peccatum deletur non in virtute contritionis per se loquendo, sed per se in virtute sacramenti quod in voluntate recipitur: quod patet, si contereretur et nollet confiteri, si haberet copiam sacerdotis, peccatum non deleretur. Ita quod secundum istos nullum actuale peccatum deletur nisi in virtute sacramenti poenitentiae."

Auch hier wird also in aller Klarheit festgestellt, daß eine persönliche Sünde nur in Kraft des Bußsakramentes nachgelassen wird, daß demnach auch in der contritio das Sakrament wirksam ist und diese ihre rechtfertigende Kraft nur aus dem Sakramente schöpft.

---

[27] Delorme 219. [28] Delorme 189 f.

IV. Diese Ausführungen über die Gnadenwirksamkeit des Bußsakramentes und der darin tätigen Schlüsselgewalt lassen sich noch durch einige einschlägige Äußerungen ergänzen, die Vitalis de Furno in anderen Quästionen seines Sentenzenkommentars, besonders bei der Behandlung der Sakramentalität der Buße und der Begründung der Beichtpflicht bringt.

1. Die Frage „Utrum poenitentia sit sacramentum" beantwortet Vitalis mit der Aufstellung zweier Thesen: a) Das Verdienst des Leidens Christi ist geradlinig auf die Tilgung jeder schweren Sünde hingeordnet; b) Das Leiden Christi hat diese Hinordnung nur und kann sie nur haben durch Vermittlung eines Sakramentes, das wir hier Buße nennen[29].

Unser Autor weist zunächst darauf hin, daß auch nach Empfang der Taufgnade, die den Menschen von der Erbschuld und allen persönlichen Sünden reinigt, doch die Möglichkeit und die Geneigtheit zu sündigen bestehen bleibt, ja eine gewisse Notwendigkeit dazu gegeben sei (obschon die Sünde immer ein freier und willentlicher Akt sei), und führt dann zur Begründung der ersten These aus: „Miseria" und „misericordia" bedingen sich gegenseitig; denn sich erbarmen ist nichts anderes als Mitleid haben mit dem Elend und mit der Not. Wo es kein Elend gibt, hat auch die Barmherzigkeit keinen Platz. Nun wird aber das Leiden Christi „unsere höchste Barmherzigkeit" genannt, also muß es in uns eine „miseria" geben, zu deren Behebung wir der „misericordia Christi" bedürfen. Was aber wirklich in uns die Bezeichnung „miseria" verdient, ist einzig die Sündenschuld. Denn die Strafe, die allein noch in Frage kommen könnte, kann nicht so genannt werden: nicht die zeitliche Strafe, denn diese, geduldig ertragen, ist verdienstlich, heilig und führt uns zu Gott, der unsere höchste Freude ist; nicht die ewige Strafe, denn hätte sie im eigentlichen Sinne den Charakter einer miseria, müßte sie irgendwie auch eine misericordia erfahren; beide entsprechen sich ja. Nun werden aber die Verdammten niemals Barmherzigkeit finden. Ferner: eine unendliche Beleidigung kann nur durch das Verdienst einer unendlichen Genugtuung wiedergutgemacht werden. Jede Sünde aber ist eine unendliche Beleidigung; den Charakter eines unendlichen Verdienstes aber hat einzig das Leidensverdienst Jesu Christi. Wenn also eine Sünde überhaupt getilgt werden soll, muß das Verdienst Christi eine unmittelbare Hinordnung auf die Tilgung der schweren Sünde haben. — Endlich kann man noch auf folgendes hinweisen: Wie die hl. Väter und die Philosophen lehren und wie es auch in der ganzen Ordnung des Weltalls deutlich wird, gibt es kein aktives Prinzip, dem nicht etwas Passives zugeordnet wäre und umgekehrt. Wenn nun schon die Natur nichts Vergebliches tut, dann um so weniger die Gnade. Die Seele nun, die kontrit ist und über ihre Sünden Schmerz empfindet und sich so mit allen

[29] „His suppositis, sunt duae conclusiones declarandae: prima est, quod meritum passionis Christi rectilinealiter habet aspectum ad delendum omne peccatum mortale. Quod patet primo sic . . . Secunda conclusio est, quod passio Christi talem aspectum non habet nec habere potest ad culpam nisi mediante aliquo sacramento, quod nos appellamus hic poenitentiam." Sent. IV, d. 14, q. 1: Va f. 20r.

Kräften disponiert, hat den Charakter eines passiven Prinzips, das zum Empfang der göttlichen Gnade vorbereitet ist. Also muß es ein aktives Prinzip geben, durch das ihm die Gnade der Sündenvergebung mitgeteilt wird. Diesem aktiven Prinzip muß aber ein unendliches Verdienst zu eigen sein. Das aber kommt nur dem Leiden Christi zu.

Die zweite These: „Die Hinordnung des Leidens Christi auf die Schuld geschieht und kann nur geschehen durch Vermittlung eines Sakramentes, das wir Bußsakrament nennen", bedarf nach Vitalis keiner langen Beweisführung. Unter Berufung auf seine Darlegungen in der allgemeinen Sakramentenlehre[30] führt er aus: Wie durch die 7 Planeten allen vergänglichen Dingen hier auf Erden die „virtus caelestis" mitgeteilt wird, so werden uns durch die 7 Sakramente die Kraft und das Verdienst des Leidens Christi zuteil. Niemand kann aber diese Kraft in sich aufnehmen, solange ihm noch die Makel der schweren Schuld anhaftet. Da wir aber täglich fehlen, war es aufs höchste notwendig, der Kirche ein Sakrament zu hinterlassen, durch dessen Vermittlung jemand, sooft er gesündigt hat, sich von dem Schmutz der Sünde reinigen kann. Dieses Sakrament nennen wir das Bußsakrament.

Es ist ferner Glaubenssatz der Kirche, daß durch die Buße die Sünden nachgelassen werden. Eine Sündenvergebung ist aber ohne das Verdienst Christi nicht möglich. Das aber wird uns, wie bereits gezeigt wurde, nur durch Vermittlung eines Sakramentes zuteil. Also ist die Buße ein Sakrament. Endlich gilt: Jedes aktive Prinzip paßt sich dem passiven an; denn alles, was in einem anderen ist, ist dort nach Art des aufnehmenden Prinzips. Wenn sich darum die Mitteilung des Leidensverdienstes Christi uns anpassen soll, wird sie durch Vermittlung eines sichtbaren Zeichens geschehen, das den Charakter eines Sakramentes hat, und dieser Art ist die Buße.

2. Aus der Quästion über die Beichtpflicht wollen wir hier nur einige Gedanken herausheben. Die Verpflichtung, die nach der Taufe begangenen schweren Sünden dem Priester in der Beichte zu bekennen, begründet Vitalis u. a. mit folgenden Argumenten[31]:

a) Für den Menschen war es zu allen Zeiten notwendig, seine Sünden vor seinem Herrn zu bekennen. Weil er aber zur Zeit des Naturgesetzes nur einen geistigen Herrn hatte, da Gott noch nicht Mensch geworden war, genügte es damals, eine geistige Beichte abzulegen, nämlich im Herzen. Nun aber, da wir einen sichtbaren Herrn haben, nämlich Christus den Gottmenschen, sind wir gehalten, geistig zu beichten, nämlich durch die contritio im Herzen, und sinnfällig, nämlich mit dem Munde, die Sünden zu bekennen.

b) Einander entgegengesetzte Extreme können nur durch ein Mittelglied miteinander vereinigt werden. Nun ist aber der sündige Mensch von Gott entfernt und

[30] Vgl. Sent. IV, d. 2, q. 2: Va f. 8r.
[31] Sent. IV, d. 17, a. 1, q. 2: Va f. 22r—23r.

steht in Gegensatz zu ihm. Wenn er also zu Gott zurückkehren will, kann das nur mit Hilfe eines Mittlers geschehen. Mittler zwischen dem Sünder und Gott ist aber einzig der Priester oder „pontifex“. Er wird so genannt, weil er gleichsam die Brücke baut, auf der der Sünder zu Gott zurückkehren kann. Der Priester aber kann Deine Sünde nicht kennen, wenn Du sie ihm nicht in der Beichte mit dem Munde enthüllst. Also . . .

c) Es ist etwas Höheres, den Priestern seinen Leib zur Gegenwärtigsetzung und Austeilung anzuvertrauen, als ihnen die Vollmacht zu geben, die Sünder zu ihm zurückzuführen. Nun hat Christus aus seiner unermeßlichen Liebe heraus den Priestern das erstere anvertraut, also auch das zweite. Der Priester kann aber den Sünder nicht anders zu Gott zurückführen, als wenn er ihn von seinen Sünden losspricht. Um ihn aber lossprechen zu können, muß der Mensch zuvor bekennen, daß er durch die Fessel der Sünde gebunden ist. Also . . .

d) Wie bereits oben gezeigt worden ist[32], kann eine Sünde nur in Kraft des Leidensverdienstes Christi nachgelassen werden. Dieses Verdienst wird uns aber nur durch Vermittlung eines sinnfälligen Sakramentes zuteil. Das Sakrament wäre aber nicht sinnfällig, wenn es nur im Herzen und nicht auch im Munde bestünde. Beides muß zusammen gegeben sein: vorausgeht die contritio des Herzens, es folgt das Bekenntnis des Mundes und endlich die Genugtuung im Werke.

Auf den Einwand: Christus, der, wie alle Sakramente, auch das Bußsakrament eingesetzt hat, hat nichts von einem Beichtgebot verlauten lassen, erwidert Vitalis: Christus hat das Bußsakrament vollständig eingesetzt und sowohl seine Materie als auch seine Form an mehreren Stellen genügend klar angedeutet. Die Materie des Bußsakramentes, d. h. den Menschen, der über seine Sünden Schmerz empfindet und den Vorsatz der Lebensbesserung faßt, hat Christus gekennzeichnet, als er zu dem beim Ehebruch ertappten Weibe sagte: „Geh hin, sündige fortan nicht mehr.“ Die Form des Sakramentes hat er nahegelegt, als er zu Petrus und in ihm zu allen Aposteln die Worte gesprochen: „Was immer du auf Erden binden wirst, soll auch im Himmel gebunden sein; was immer du lösen wirst, soll auch im Himmel gelöst sein.“ Die Pflicht, die Sünden in einem mündlichen Bekenntnis zu offenbaren, hat er zu verstehen gegeben, als er die Kranken, die er vom Aussatz, der ja ein Bild der Sündenmakel ist, gereinigt hatte, zu den Priestern schickte.

Während Vitalis hier den reuigen Menschen als Materie des Bußsakramentes bezeichnet, versteht er an anderen Stellen unter Materie des Sakramentes die Sünde selbst[33]. Über seine Form und ihre nähere Beschaffenheit führt er in einer eigenen Quästion aus[34]: Die Lehrer sind heute allgemein der Auffassung, daß

[32] Sent. IV, d. 14, q. 1: Va f. 20r; vgl. Anm. 29.
[33] Sent. IV, d. 18, q. 1: Va 25r; d. 22, q. 1: Va 29r.
[34] „Iuxta hoc ex annexo quaeritur, quae sit forma huius sacramenti. Respondeo: Communiter hodie dicunt doctores, quod forma sacramenti huius debet esse indicativa et invocativa. Primo dico, quod debet esse indicativa eius, quod facit vel facere intendit,

dic Form des Bußsakramentes anzeigend (indicativa) und anrufend (invocativa) sein muß. Sie muß also zunächst indikativ sein, d. h. sie muß anzeigen, was der Spender tut oder zu tun beabsichtigt; das kommt zum Ausdruck, wenn es in der Absolutionsformel heißt: „*auctoritate qua fungor vel mihi commissa* (was auf dasselbe hinauskommt) *absolvo te*“ usw. bis „*a peccatis tuis*“. Sie muß ferner invokativ sein: sie muß die Kraft des Hauptwirkenden anrufen, d. h. die Trinität, in deren Namen der Priester den Pönitenten absolviert. Das kommt zum Ausdruck, wenn in der Absolutionsformel hinzugefügt wird: „*in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti*“. Allgemein wird heute die Ansicht vertreten, daß beides zum Wesen der Formel gehört. Zur Begründung weist Vitalis auf die Taufformel hin, bei der beide Eigenschaften ebenfalls wesensnotwendig seien. Taufe und Bußsakrament sind aber einander entsprechende Sakramente: das eine ist vornehmlich auf die Tilgung der Erbsünde, das andere auf die Tilgung der persönlichen Sünde hingeordnet. Alles andere, was bei der Spendung des Bußsakramentes sonst noch an Gebeten gewöhnlich vorausgeschickt wird, wie das „*Misereatur* . . .“ und „*Indulgentiam* . . .“, sind nicht wesentlich, sondern nur „de bene esse“.

II. Die Bußlehre des Vitalis de Furno in theologiegeschichtlicher Betrachtung

Die scholastische Theologie sah sich in der Bußlehre vor die schwierige Aufgabe gestellt, zwischen dem objektiv-kirchlich-sakramentalen und dem subjektiv-ethischen Faktor der Buße den rechten Ausgleich zu finden und den jeweiligen Anteil und das Zusammenwirken der Schlüsselgewalt des Priesters und

---

quod notat[ur], cum dicitur: „*Auctoritate qua fungor vel mihi commissa* — quod idem est — *absolvo te*“ etc. usque „*a peccatis tuis*“. Secundo dico, quod debet esse invocativa principalis agentis virtutis i. e. Trinitatis, in cuius virtute sacerdos ipsum absolvit, quod nota[tur], cum dicitur: „*in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti*“. Communiter ergo hodie tenetur, quod ista duo sunt de necessitate istius formae. Et istud patet primo per suum simile; nam sicut baptismus est medicina peccati originalis, ita poenitentia est medicina culpae actualis; sed forma baptismi continet praedicta duo; nam primum nota[tur], cum dicitur „*Baptizo te*“, secundum, cum additur „*in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti*“; ergo etc.

Item, quanto gravior est infirmitas et miseria culpae, tanto perfectior sibi debetur forma et perfectio materiae; sed culpa actualis est gravior originali, quod patet, quia sibi debetur maior poena; sed forma medicinae originalis, i. e. baptismi, est indicativa et invocativa; ergo etc.

Item, facilis sacramentalis forma est definitio completiva, unde totum esse sacramenti dicit; sed completa rei definitio constet ex genere et ultima ad minus differentia, quae dicitur completiva et formalis respectu omnium aliarum differentiarum, ut patet per Philosophum et Boethium; ergo forma sacramentalis debet continere et exprimere actum propriae actionis loco generis, et virtutem principalis agentis loco differentiae ultimae et completivae; ergo etc.

Omnia autem alia, ut deprecationes, quae consueverunt praemitti, videlicet „*Misereatur tui*“ et „*Indulgentiam*“ et similia, sunt de bene esse. Notandum etiam quod, quia hic est verus ordo, ut prius reconcilietur homo ecclesiae et proximo quam Deo, ideo debet homo primo absolvi a vinculo excommunicationis, si quod per participationem incurrit cum excommunicatis. Si autem ipse esset actu excommunicatus a iure vel iudice, nulli dubium, quod absolutio nulla esset, nisi prius ab potestatem habente absolveretur vel a substituto, nisi casus mortis emergeret, quae nulli legi vel ordinationi subiacet.“ Sent. IV, d. 18, q. 1: Va f. 25v.

der persönlichen Bußbemühungen des Pönitenten bei der Rechtfertigung näher zu bestimmen und zu begründen[1]. Der Frühscholastik gelang es nicht, hier eine befriedigende Antwort zu geben. Während Abaelard den subjektiven Faktor überbetonte und die Schlüsselgewalt ihres eigentlichen Inhalts entleerte, stellte Hugo von St. Viktor in bewußtem Gegensatz zu ihm die grundlegende und unveräußerliche Bedeutung der potestas clavium für die Sündenvergebung kräftig heraus. Aber seine Theorie, nach der Gott bei der Rechtfertigung die Seele von der inneren Sündenschuld löst, der Priester aber in der Absolution von der ewigen Strafe freispricht, fand bei den Theologen wenig Anklang. Petrus Lombardus hielt ihm entgegen, daß man bei der Sündenvergebung Schuld und ewige Strafe nicht voneinander trennen könne. Er selbst legt folgende vermittelnde Lösung vor: Gott tilgt auf Grund der contritio, die, soll sie echt sein, den festen Willen zu beichten einschließen muß, die Sündenschuld und die damit unlöslich verbundene ewige Strafverhaftung; der Priester aber hat auf Grund der Schlüsselgewalt die Vollmacht, diese Lossprechung durch Gott amtlich zu erklären, einen Teilerlaß der zeitlichen Sündenstrafen zu gewähren und den Pönitenten wieder zur kirchlichen Gemeinschaft, d. h. zu den Sakramenten zuzulassen. Damit glaubte der Lombarde, der Bedeutung der kirchlichen Schlüsselgewalt gerecht zu werden, zumal da zu ihrem Wesen neben der clavis potestatis auch die clavis scientiae et discretionis gehöre, die bei der Spendung des Bußsakramentes voll zur Geltung komme. Diese sog. Deklarationstheorie des Petrus Lombardus kann man als die sententia communis der gesamten Frühscholastik bezeichnen, wenn es auch in dieser Zeit nicht an Versuchen gefehlt hat, über sie hinauszukommen und der kirchlichen Schlüsselgewalt einen größeren Einfluß auf die Sündenvergebung einzuräumen[2].

Erst der Hochscholastik war es vorbehalten, hier den entscheidenden Schritt vorwärts zu tun. Die allgemeine Entwicklung der Sakramentenlehre drängte dahin, auch der Buße als einem Sakrament des Neuen Bundes eine unmittelbare Gnadenwirksamkeit zuzubilligen. Die Übertragung der Unterscheidung von sacramentum tantum, res et sacramentum, res tantum auf das Bußsakrament schien zunächst die lombardische Deklarationstheorie zu bestätigen; denn man verstand unter sacramentum tantum, also dem äußeren sakramentalen Zeichen beim Bußsakrament, zunächst nur die satisfactio, später die confessio oder noch häufiger beides zusammen; nur einige wenige faßten sie vornehmlich als absolutio. Als res et sacramentum galt allgemein die contritio, die die res des Sakramentes, die Sündenvergebung, herbeiführt. Aber man zögerte, auch dem äußeren sakramentalen Zeichen, also dem sacramentum tantum, eine Wirkkraft hinsichtlich der contritio und durch sie der Sündenvergebung zuzugestehen und schrieb ihr

[1] Vgl. Heynck, Bußlehre. Wir haben im dritten Teil dieser Studie, S. 44—79, einen umfassenden Überblick über die Entwicklung der Bußlehre von der Frühscholastik bis zu Bonaventura gegeben. Im folgenden stützen wir uns darauf und verweisen auf die dort gebotenen genauen Quellenangaben, die wir hier nicht eigens wiederholen.

[2] Vgl. Heynck, Bußlehre 44 ff.

nur einen Zeichencharakter zu. Erst als man zu Beginn der Hochscholastik daranging, das Materie-Form-Schema auch auf die Buße anzuwenden und, analog zu den übrigen Sakramenten, insbesondere der Taufe, die Absolutionsworte als die Form des Bußsakramentes betrachtete, war der Weg geebnet, der Absolution die entscheidende Wirkkraft innerhalb des sakramentalen Geschehens beim Bußgericht zuzuerkennen. Eine sündentilgende und gnadenverleihende Wirksamkeit des Bußsakramentes und der darin tätigen Schlüsselgewalt lehren von den frühen Theologen der Hochscholastik: Hugo von St. Cher, Wilhelm von Auvergne, Wilhelm von Melitona und der hl. Bonaventura, während Alexander von Hales und Albert der Große noch im wesentlichen der lombardischen Deklarationstheorie verhaftet bleiben. Von entscheidender Bedeutung war es, daß Thomas von Aquin bereits in seinem Sentenzenkommentar diese Lehre aufgriff, sie klarer formulierte und weiter ausbaute[3]. Petrus von Tarantasia und die folgenden Dominikanertheologen schlossen sich hier Thomas an; aber auch die Franziskaner Walter von Brügge, Nikolaus Ockham, Petrus Johannis Olivi, Petrus de Trabibus und Richard von Mediavilla sind in dieser Frage von ihm beeinflußt[4]. Vitalis de Furno übernimmt und verteidigt hier also mit seiner Lehre von der sündentilgenden Wirksamkeit der priesterlichen Absolution eine von den bekannten Theologen seiner Zeit allgemein vertretene Anschauung. Aber mögen nun alle diese Theologen auch in der grundlegenden These von der Wirkkraft des Bußsakramentes und der darin tätigen Schlüsselgewalt übereinstimmen, in der näheren Fassung und Begründung lassen sich doch bedeutsame charakteristische Unterschiede feststellen. Diese mehr oder weniger feinen Unterschiede gilt es nun herauszuarbeiten, um so die Lehre des Vitalis in ihrer Eigenart erkennen und sie in ihrer theologischen Bedeutung erfassen und beurteilen zu können.

1. Aufschlußreich ist hier ein Blick auf die Stellung, die die einzelnen Theologen zu den beiden Hauptargumenten des frühscholastischen Kontritionismus einnehmen. Man war in der Frühscholastik allgemein der Überzeugung, daß das Bußsakrament schon deshalb nicht unmittelbar die Sündenschuld tilgen könne, weil jeder gehalten sei, mit einer contritio im Herzen — worunter man jede wahre, religiöse Reue verstand — zur Beichte hinzuzutreten, jede contritio aber sogleich rechtfertige, wenn auch nicht ohne das votum sacramenti[5]. Die Theologen der Hochscholastik halten nun an dieser Überzeugung von der rechtfertigenden Kraft der contritio und ihrer Notwendigkeit zu jeder Rechtfertigung durchaus fest, betonen aber, daß gegebenenfalls diese contritio erst durch den Sakramentenempfang ex opere operato herbeigeführt werde, wenn nämlich der Sünder in dem Glauben, eine wahre contritio erweckt zu haben, in Wirklichkeit nur mit einer unvollkommenen Reue zur Beichte komme. So Hugo von St. Cher, Wilhelm von Melitona, Bonaventura, Thomas von Aquin[6].

[3] Vgl. Heynck, Bußlehre 55—79.
[4] Wir werden das im folgenden näher darlegen.
[5] Vgl. Heynck, Bußlehre 44.
[6] Vgl. Heynck, Bußlehre 46—49.

Größere Schwierigkeit bereitete diesen Theologen aber das zweite Argument des Kontritionismus, das davon ausgeht, daß die Gewalt, Sünden zu vergeben, Gott allein zukommt und ein unmitteilbares Vorrecht Gottes ist. Dieses Argument gewann noch an Gewicht, als mit der Klärung des Gnadenbegriffes zu Beginn der Hochscholastik sich allgemein die Einsicht durchsetzte, daß Gott durch die Eingießung der heiligmachenden Gnade die Sündenschuld tilge. Als unverrückbarer Grundsatz aber galt, daß die Gnade als übernatürliche Wirklichkeit nur von Gott geschaffen werden könne und hier jeder geschöpflichen Ursache eine Mitwirkung im strengen Sinne verwehrt sei[7]. Man billigte darum den neutestamentlichen Sakramenten nur eine dispositive Gnadenwirksamkeit zu, wie immer man diese auch näherhin erklärte: Die Sakramente bewirken durch eine ihnen innewohnende Kraft eine physische Disposition in der Seele des Empfängers, die die Schaffung der Gnade durch Gott nach sich zieht; so die Theorie von der physischen Kausalität der Sakramente; oder: der Sakramentenempfang selbst ist die Disposition, auf Grund deren Gott, der dem Vollzug der sakramentalen Handlung mit seiner Kraft „assistiert", dem Empfänger die Gnade schenkt; so die Assistenz- oder Pakttheorie[8]. Mit diesem zweiten Argument des Kontritionismus haben sich nun vor allem die beiden großen Theologen der Hochscholastik, Bonaventura und Thomas von Aquin, eingehend auseinandergesetzt und hier eine je eigene Lösung vorgelegt.

Bonaventura bevorzugt in der allgemeinen Sakramentenlehre die Assistenztheorie[9]; sie macht nach ihm besonders deutlich, daß die Sakramente und der sie spendende Priester hier keine *be*wirkende Tätigkeit hinsichtlich der Gnade ausüben, sondern nur eine *er*wirkende: Der Priester hat die Vollmacht, die sakramentalen Zeichen wirksam zu setzen und so das Sakrament gültig zu vollziehen, das hinwiederum dispositiv wirkt, nämlich daß Gott die Gnade erteilt und die Sündenschuld tilgt. Bei der Taufe, dem ersten und grundlegenden Sakrament, sieht Bonaventura seine Auffassung bestätigt. Die das Wirken des Spenders zum Ausdruck bringende Tauf formel zeigt nicht unmittelbar eine Gnadenmitteilung und Sündennachlassung an, sondern nur die äußere Taufhandlung, nicht das Gott allein vorbehaltene „*interius* baptizare", sondern das „*exterius* baptizare". Anders scheint es nun beim Bußsakrament zu sein. Die Absolutionsworte, die der Priester kraft der ihm von Christus übertragenen Schlüsselgewalt spricht, gehen unmittelbar auf die Sünde, und der Priester übt hier augenscheinlich eine *Vollmacht* aus, ist also im Sinne einer bewirkenden Ursache tätig. Da aber die potestas dimittendi peccata Gott allein zukommt und keinem Geschöpfe mitteilbar ist, kann diese bei der Spendung des Bußsakramentes wirksam werdende priesterliche Vollmacht nicht die Sünde als *Schuld*verhaftung zum Gegenstande haben, sondern die Sünde als *Straf*verhaftung. Der Priester hat — zwar nicht kraft eigener Machtvollkommenheit, sondern nur als „minister Christi" — auf Grund der

[7] Vgl. Heynck, Bußlehre 49 f.
[8] Vgl. Heynck, Bußlehre 8 ff.
[9] Vgl. Heynck, Bußlehre 8 ff.

Schlüsselgewalt die Vollmacht, autoritativ einen Teil der für die Sündenschuld verwirkten zeitlichen Sündenstrafen nachzulassen und den Sünder mit der Kirche auszusöhnen. Das ist der unmittelbare Sinn der indikativ gefaßten Absolutionsworte „Ego te absolvo". Aber auch bei der im Bußsakrament erfolgenden Mitteilung der heiligmachenden Gnade und der dadurch bewirkten Sündentilgung ist der Priester irgendwie mitbeteiligt, jedoch in anderer Weise als bei der Nachlassung der Strafe, nicht als eine eine Vollmacht ausübende Ursache, sondern nur — wie bei der Taufe — als dispositive, erwirkende Ursache: Durch die Spendung des Bußsakramentes erwirkt der Priester, daß Gott dem reumütig Beichtenden die Gnade schenkt und so die Schuld nachläßt. Den passenden sprachlichen Ausdruck für diese erwirkende Tätigkeit des Priesters sieht Bonaventura in der deprekativen Absolutionsformel „*Indulgentiam, absolutionem* ..." Es handelt sich auch hier wie bei der Taufe um eine Wirksamkeit des Sakramentes ex opere operato. Bonaventura führt beide Tätigkeiten des Priesters, die in der indikativen Absolution zum Ausdruck kommende bewirkende und die in der deprekativen Absolution sich aussprechende erwirkende Tätigkeit, auf die Mittlerstellung des Priesters auf Grund der ihm von Christus verliehenen Schlüsselgewalt zurück[10].

Diese charakteristische Lösung des schwierigen Bußproblems scheint geistiges Eigentum des Seraphischen Lehrers zu sein; jedenfalls ist bis jetzt kein Theologe bekannt geworden, der sie vor ihm vertreten hätte[11].

In anderer Richtung sucht Thomas von Aquin die Lösung. Er nimmt den aristotelischen Begriff der Instrumentalursache zu Hilfe, um die Eigenart der Wirksamkeit der neutestamentlichen Sakramente zu kennzeichnen. Gott bedient sich zur Verleihung seiner Gnade der Sakramente als Werkzeuge. Sie üben damit tatsächlich einen Einfluß auf die Erlangung der Gnade aus. Freilich hält auch Thomas, wenigstens in seinem Sentenzenkommentar, an der bloß dispositiven Gnadenwirksamkeit der Sakramente fest, d. h. die Sakramente reichen nicht, auch nicht in werkzeuglicher Ursächlichkeit, an die Gnade heran, sondern bewirken auf Grund der ihnen innewohnenden übernatürlichen Kraft eine physische Disposition, die ihrerseits die Mitteilung der heiligmachenden Gnade nach sich zieht[12].

---

[10] Vgl. Heynck, Bußlehre 29—43. 50—53.

[11] Dieselbe Theorie wird zwar auch in der Summa Halesiana vorgetragen: IV, q. 21, m. 1: IV, 614 f.; aber sie ist, wie es scheint, ziemlich wörtlich aus Bonaventura übernommen worden; der vierte Teil der Summa stammt ja nicht von Alexander selbst, sondern ist erst später zusammengestellt worden. Vgl. V. Doucet, Prolegomena in librum tertium Summae Fratris Alexandri de Hales, Quaracchi 1948, p. LXXX.

[12] Die Texte, in denen Thomas von Aquin zur Frage der Kausalität der Sakramente Stellung nimmt, sind übersichtlich zusammengestellt von H. D. Simonin — G. Meersmann, De sacramentorum efficientia apud theologos O. Pr., Romae 1936, fasc. I, 58—107. Zur Lehre des hl. Thomas vgl. jetzt die ausgezeichnete Studie von L. Hödl, Die Grundfragen der Sakramentenlehre nach Herveus Natalis O. P. († 1323), München 1956, 87—96: Die Lehre des hl. Thomas über die Wirksamkeit der Sakramente im Verständnis der alten Zeit.

Diese in der allgemeinen Sakramentenlehre entwickelte Theorie von der dispositiven Instrumentalursächlichkeit der Sakramente wendet nun der Aquinate in der entscheidenden Quästion der Dist. 18: „*Utrum potestas clavium se extendat ad remissionem culpae*“ auf das Bußsakrament an[13]. Schlechthin, so führt er aus, muß man die Frage verneinen; an sich erstreckt sich die Schlüsselgewalt des Priesters nicht auf die Tilgung der Sündenschuld, nur „aliquo modo“, nicht als „causans“, sondern nur als „disponens ad eam“. Wie sich Gott bei der Spendung der Taufe des Taufwassers bedient, um die Seele von der Erbschuld zu reinigen und ihr die heiligmachende Gnade zu verleihen, so bei der Spendung des Bußsakramentes des Priesters als eines belebten Werkzeuges; ein solches aber nennt man nach dem Philosophen „Diener“. Also ist der Priester bei der Spendung des Bußsakramentes als „minister“ tätig.

„Unde solus Deus remittit per se culpam, et in virtute eius agit instrumentaliter et baptismus ut instrumentum inanimatum, et sacerdos ut instrumentum animatum, quod dicitur servus secundum Philosophum in VIII Ethic.; et ideo sacerdos agit ut minister. Et sic patet, quod potestas clavium ordinatur aliquo modo ad remissionem culpae, non sicut causans, sed sicut disponens ad eam“[14].

Während Thomas im Sentenzenkommentar noch sehr eindringlich die bloß dispositive Gnadenwirksamkeit des Bußsakramentes betont, tritt dieser Gedanke in seinen späteren Schriften zurück. Hier wird zur Lösung der von dem frühscholastischen Kontritionismus vorgebrachten Argumente stets nur noch eine Unterscheidung geltend gemacht: Gott bewirkt die Sündenvergebung „principaliter“, der Priester „instrumentaliter“; Gott absolviert „per auctoritatem“, der Priester „ministerialiter“, „sacramentum gratiae adhibendo“[15]. Mit großer Schärfe verteidigt der Aquinate die Berechtigung der indikativ gefaßten Absolutionsformel „Ego te absolvo“ und erklärt sie für die allein mögliche und gültige Form des Bußsakramentes[16].

Petrus von Tarantasia, der in seinem um 1259/60 verfaßten Sentenzenkommentar[17] einen Überblick über die damals in unserer Frage vertretenen Anschauungen gibt, unterscheidet diese beiden von Bonaventura und Thomas gebotenen Lösungsversuche deutlich voneinander. Er betont, daß beide im Gegensatz zu den kontritionistischen Theorien des Petrus Lombardus und des Albertus Magnus

---

[13] Sent. IV, d. 18, q. 1, a. 3, qc. 1: IV, 527 ff.; vgl. dazu P. de Vooght, La justification dans le sacrement de Pénitence d'après saint Thomas d'Aquin, in: EphThLov 5 (1928) 225—257. Weitere Literatur zur Bußlehre des hl. Thomas siehe bei Heynck, Contritio vera 153, Anm. 9.

[14] Loc. cit.

[15] Vgl. Opusculum de forma absolutionis 83. 89. 97. 106 f.; Sum. theol. III, q. 84, a. 3, ad 3.

[16] Opusculum de forma absolutionis; Sum. theol. III, q. 84, a. 3; vgl. Ott, Opusculum 99—119.

[17] Vgl. H.-D. Simonin, Les écrits de Pierre de Tarentaise, in: Beatus Innocentius O. P. V (Petrus de Tarantasia O. P.). Studia et documenta, Romae 1943, 163—335; Ch. I. Le commentaire des Sentences 163—213; vgl. auch M. H. Laurent, Le bienheureux Innocent V (Pierre de Tarentaise) et son temps, Città del Vaticano 1947; O. Lottin, A propos du Commentaire des Sentences de Pierre de Tarentaise, in: RechThAncMéd 13 (1946) 86—98.

eine Gnadenwirksamkeit des Bußsakramentes im Augenblick seines Empfanges lehren. Die Ansicht des hl. Bonaventura lehnt Petrus ab, entscheidet sich freilich auch nicht ausdrücklich für Thomas; aber da er gegen alle anderen Theorien (er zählt im ganzen 5 auf) Bedenken geltend macht, die thomasische Auffassung aber ohne jede kritische Bemerkung anführt, wird man ihn wohl zu den Anhängern des Aquinaten rechnen dürfen[18].

Diese knappe von Petrus von Tarantasia hier gebotene Darstellung und Kritik der verschiedenen Ansichten wird von manchen späteren Theologen übernommen, so von dem noch der vorskotistischen Scholastik angehörenden Anonymus des Cod. Leipzig 557, der die beiden zuletzt genannten Meinungen als probabel bezeichnet[19], ferner von dem Heinrich von Merseburg OMin (lehrte um die Mitte

---

[18] „Quis sit usus clavium respectu culpae et poenae aeternae. Respondeo ad primam quaestionem: Circa hoc diversae leguntur opiniones: unam tangit Magister, scilicet quod virtus clavium in remissione culpae nihil operatur efficiendo, sed tantum ostendendo. Sed contra hoc est, quod secundum hoc sacramentum novae legis non efficit, quod figurat. — Alia est dicentium, quod virtus clavium operatur ad remissionem culpae, non tamen in actu absolventis, sed in proposito poenitentis in ipsa contritione. Sed contra: unumquodque virtuosius est, quando est in actu quam quando in habitu solum. Ergo si tunc posset haberi in actu, multo magis operaretur ad remissionem culpae. — Alia est dicentium, quod actu operatur ad remissionem culpae, quando scilicet homo attritus, licet non sufficienter contritus accedit, sed supplicando tantum, unde et forma absolutionis supplicationem continet. Sed contra: quia magis valet boni laici quam mali presbyteri supplicatio; ergo et absolutio. — Alia est dicentium, quod non valet aliquid per se, sed per virtutem divinam coassistentem in operando, sicut litera Domini Papae, ut dictum est supra. Sed contra: quia secundum hoc nulla vis est in sententia sacerdotis.

Alia est dicentium, quod valet instrumentaliter, ad gratiam et iustificationem disponendo, non ipsam gratiam vel iustificationem immediate efficiendo; sicut ad mundationem originalis in baptismo valet ablutio aquae, ita ad mundationem actualis culpae absolutio sacerdotalis, quia sacramentum hoc habet pro materia actum ministri. Unde dicunt, quod attrito ad confessionem accedenti virtute absolutionis sacerdotalis, quasi instrumentaliter ad ipsam disponentis, datur augmentum gratiae. Sed ideo videtur non operari ad iustificationem, quia remedium est adultorum, in quibus necesse est praecedens praeparatio. Sent. IV, d. 18, q. 2, a. 1, qc. 1: IV, 209.

[19] „Ad quaestionem, qua queritur, utrum claves habeant posse in culpam, dicendum secundum quod dicit Magister: quidam dicunt, quod claves nihil operantur ad remissionem culpae vel poenae efficiendo sed tantum ostendendo. Sed hoc nihil est, quia sacramenta novae legis efficiunt. Alii dicunt, quod claves operantur ad remissionem culpae secundum quod poenitens est in proposito confitendi, non secundum quod est in actu confessionis. In poenitente enim deletur culpa per contritionem et antequam confiteatur; in contritione autem clauditur propositum confitendi. Ideo claves secundum quod sunt in proposito cooperantur aliquo modo ad remissionem culpae; sed in actu absolutionis non possunt in culpam, quia culpa iam deleta est per contritionem. Sed hoc nihil est, quia unumquodque virtuosius est, quando est in actu, quam quando est in proposito solum. Ergo si claves, quando sunt in proposito, operantur remissionem culpae, multo magis, quando sunt in actu, operabuntur ad remissionem. — Alii dicunt sicut Bonaventura, quod potestas clavium extendit se ad culpam per modum deprecantis et non impartientis gratiam. Unde in forma absolutionis praemittitur deprecatio ‚Misereatur tui etc.'; sed non extendit se ad culpam per modum impartientis. Sed hoc nihil est, quia plus valet boni laici deprecatio quam sacerdotis. Unde laicus magis absolveret quam sacerdos. — Alii dicunt, quod claves valent ad remissionem culpae non per se, sed per virtutem divinam eis coassistentem in operando. Sicut littera Domini Papae non habet aliquam virtutem absolutam in conferendo beneficium sed tantum relatam scilicet per coassistentiam mandati papalis. — Alii dicunt, quod valent ad remissionem culpae instrumentaliter non effective, quia disponunt ad gratiam et iustificationem, non autem efficiunt proprie gratiam. Sicut enim ad mundationem culpae originalis valet ablutio

des 13. Jahrhunderts) zugeschriebenen Kommentar des Cod. Padua 572[20] und von dem Verfasser des vor 1290 entstandenen Kommentars des Cod. Paris 14308[21]. Der letztere bemerkt zu der thomasischen Ansicht: „quae magis tenetur". Er läßt aber im übrigen seine Vorliebe für die Lösung Bonaventuras deutlich erkennen.

Beide, Bonaventura und Thomas, nehmen bei der Spendung des Bußsakramentes eine effektive und eine dispositive Wirksamkeit des Priesters an. Nach Bonaventura hat die effektive nur die Nachlassung von zeitlichen Sündenstrafen sowie die Aussöhnung mit der Kirche zum Gegenstande; auf die Nachlassung der Sündenschuld zielt allein die dispositive Tätigkeit. In dieser Erklärung folgt ihm der Dominikaner Hannibaldus de Hannibaldis[22], dessen Ausführungen wiederum Bombolognus von Bologna OP wörtlich übernimmt[23]. Keinen Anklang aber

---

aquae exterior, quia aqua est sicut instrumentum divinum disponens ad gratiam, sic ad mundationem actualis culpae valet absolutio sacerdotis per modum instrumenti, quia sacramentum illud habet pro materia actum poenitentis et pro forma actum ministri. Unde attrito datur per absolutionem gratia et contrito augmentum gratiae.

Ultimae duae opiniones sunt probabiles. Dicendum ergo, quod claves habent posse in culpam vel posse absolutum per modum instrumenti tantum, non causae, vel posse relatum scilicet per coassistentiam virtutis divinae." Sent. IV, d. 18, a. 1, q. 6: L f. 63v.

Der Kommentar wurde zu Unrecht dem Franziskaner Johannes von Erfurt zugeschrieben; er gehört aber noch der vorskotistischen Scholastik an, wenn er vielleicht auch erst im ersten Jahrzehnt des 14. Jahrhunderts entstanden ist. Vgl. Heynck, Joh. v. Erfurt 337 ff.

[20] Sent. IV, d. 18, q. 2: Pc f. 26rv. Er zählt nur die Ansichten des Petrus Lombardus, Alberts des Großen und des hl. Thomas auf. Bei der Darstellung der letzten Ansicht ist der Text lückenhaft. Zur Verfasserfrage vgl. die Bemerkung von V. Doucet, Commentaires n. 333: „. . . enfin l'Apparatus ad Summam iuris d'Henri de Merseburg (f. 124v—227r: *Labia sacerdotis . . . Expl. summa fr. Hainrici de Merseburkch de ord. Min. quondam lectoris in Magdeburkch).* Cet explicit est sans doute l'unique raison de l'attribution à H. de M. du commentaire initial; attribution d'ailleurs récente qui se lit au f. Ir: *Henricus de Messburo IVm Sent.*"

Da sich der Kommentar in der Bußlehre eng an Petrus von Tarantasia anlehnt, ist er nach 1259/60 entstanden. Wenn auch manches dafür spricht, daß die diesen Kommentar enthaltende Hs in Deutschland geschrieben worden ist, so haben sich uns aus dem Studium der Bußlehre doch keinerlei Anhaltspunkte für eine Verfasserschaft des Heinrich von Merseburg ergeben; vgl. über ihn: B. Kurtscheid, Heinrich von Merseburg, ein Kanonist des XIII. Jahrhunderts, in: FranzStud 4 (1917) 239—253.

[21] Sent. IV, d. 18, p. 1, a. 2, q. 1: Pd f. 210rv; vgl. Heynck, Joh. v. Erfurt 335 f. Dort ist der Text ediert.

[22] „Respondeo. Dicendum, quod ad aliquid operatur virtus clavium dispositive et ad aliquid effective. Dispositive quidem ad remissionem culpae et poenae aeternae, quia sicut per quodlibet sacramentum novae legis disponitur quis ad gratiam, ita virtute clavium in poenitentia poenitens. Unde si aliquis insufficienter ad gratiam suscipiendam disponeretur, in ipsa confessione et sacramentali absolutione disponeretur et gratiam susciperet, nisi obicem poneret. Si autem prius sufficienter fuisset dispositus et gratiam obtinuisset, in poenitentia virtute clavium copiosius munus gratiae reciperet; sicut in baptismo quis recipit gratiam, si ei obicem non ponit, cum ante non receperit, et si recipit, copiosiorem recipit. Operatur autem virtus clavium effective ad remissionem alicuius partis poenae purgatoriae, quia in absolutione relaxatur; et secundum hoc sacerdos dicitur ligare et solvere, quia aliquid de poena remittit et ad reditum poenae obligat determinatam poenam taxando, qui tamen in communi poenae debitor erat." Sent. IV, d. 18, q. 1, a. 2: 30, 687. — Hannibaldus verfaßte seinen Sentenzenkommentar nach Thomas und Petrus von Tarantasia, etwa um 1261/62; vgl. Grabmann 258 ff.

[23] Sent. IV, d. 18, q. 1, a. 2: Bo f. 30rv. Der Sentenzenkommentar des Bombolognus ist nach Grabmann 245 ff. zwischen 1256 und 1265 entstanden, nach A. Walz (Lexikon f. Theol. u. Kirche² II, 578) um 1266—68. Längere Zeit waren nur das erste und dritte Buch bekannt; C. Luchesi entdeckte 1939 in Cod. B. 1420 der Bibliothek des

fand die von Bonaventura so entschieden verfochtene These, daß nur die deprekative Absolution der dispositiven Gnadenwirksamkeit gerecht werde, während die indikative Absolution notwendig eine bewirkende Tätigkeit des Priesters zum Ausdruck bringe, die sich darum nicht auf die Gnadenmitteilung beziehen könne. In diesem Punkte setzte sich die Auffassung des hl. Thomas allgemein durch, daß sich nämlich die Schlüsselgewalt einfachhin auf die Nachlassung der Sündenschuld erstrecke und daher die indikative Absolution die wesensgemäße und allein gültige Form des Bußsakramentes sei. Als um 1270 ein uns unbekannter Theologe, wohl Dominikaner, diese Lehre angriff und sich für die alleinige Berechtigung der deprekativen Absolutionsformel einsetzte, trat ihm Thomas mit überraschender Schärfe entgegen und hielt ihm u. a. vor, daß die Pariser Lehrer allgemein das Gegenteil annähmen und es ungehörig sei, gegen eine solche allgemeine Anschauung der Theologen Sturm zu laufen[24].

Nach Thomas ist sowohl die effektive als auch die dispositive Tätigkeit, die der Priester bei der Spendung des Bußsakramentes ausübt, auf die Gnade und die Nachlassung der Sündenschuld gerichtet. In effektiver Ursächlichkeit wirkt allerdings der Priester unmittelbar nur die Disposition, die aber ihrerseits die Mitteilung der Gnade und die Tilgung der Schuld durch Gott nach sich zieht.

Die Theologen, die im Anschluß an Thomas eine dispositive Wirksamkeit der indikativen Absolution lehren, lassen sich in zwei Gruppen einteilen, je nachdem sie das „dispositive" wie Thomas im Sinne der Theorie der physischen Kausalität der Sakramente verstehen oder es im Sinne der Assistenztheorie deuten. Dem Aquinaten folgen in der Auffassung des „dispositive" die Dominikanertheologen Petrus von Tarantasia, Hannibaldus de Hannibaldis, Bombolognus von Bologna[25] und Johannes Quidort von Paris[26]. Auch der Zisterzienserabt Humbert

---

Archiginnasio von Bologna auch das vierte Buch; vgl. C. Luchesi, L'antica libreria dei Padri Domenicani di Bologna alla luce del suo inventario, in: Atti e memorie della R. Deput. di storia patria per le Prov. di Romagna, V (1939/1940) 225. Siehe auch C. Piana, L'influsso di S. Bonaventura su la Christologia di Bombologno da Bologna frate domenicano contemporaneo di S. Tomaso, in: Ant 23 (1948) 475—500; I. Backes, Die Lehre des Bombolognus von Bologna über die Verehrung Christi, in: J. Auer u. H. Volk, Theologie in Geschichte und Gegenwart (Schmaus-Festgabe), München 1957, 551—570.

Ein Studium seiner Bußlehre zeigte uns, daß sein Kommentar hier — einige Quästionen ausgenommen — wörtlich mit dem des Hannibaldus de Hannibaldis übereinstimmt.

[24] Im Opusculum de forma absolutionis; vgl. p. 70. 82.

[25] Vgl. Anm. 18. 22 u. 23.

[26] „Aliqui dicunt, quod quia in contritione deletur culpa, ideo non absolvit a culpa sed a reatu. Sed Magister hoc reprobat, quia interim esset obligatus ad poenam sine culpa, quod est impossibile. Alii dicunt, quod absolvit ab utroque, si attritus accedat et per modum deprecationis. Sed hoc non tenetur, quia saepe melior est laici deprecatio quam sacerdotis. Item tunc nihil confertur sacramento sed totum ministro. Alii etiam sicut Magister dicunt, quod praeexigitur contritio, virtute cuius absolvitur ab utroque; sed sacerdos absolutum ostendit, sicut in veteri lege non manducabant (= mundabant) recipiendo eos ad communem vitam. Sed hoc est nimis parum dare huic sacramento. Item non praeexigitur contritio, immo quandoque est effectus clavium et sola attritio sufficit, sicut supra dictum est, et ita de attrito fit contritus. Ideo dicunt alii, quod effectus clavium est in absolvendo a culpa, in tollendo reatum, in commutando poenam

von Prully ist hier einzureihen; seine Formulierung der These ist bemerkenswert[27]. Johannes von Sterngassen vertritt zwar ebenfalls die Ansicht des Aquinaten, schweigt aber über die dispositive Wirksamkeit der priesterlichen Absolution, spricht vielmehr mit dem älteren Thomas nur noch von einem „instrumentaliter, non principaliter agere" der Schlüsselgewalt[28]. Wilhelm Petri de Godino hat in seiner Lectura Thomasina unsere Frage nach der Gnadenwirksamkeit der Absolution nicht behandelt[29]. Auch der Franziskaner Walter von Brügge führt bei

aeternam in temporalem et maiorem aliquando in minorem non per modum ponitentiae auctoritatis, scilicet quod attingitur ad essentiam gratiae, sed per modum ministerii, per hoc quod applicant aliis sacramenta, in quibus est virtus passionis Christi. Habent enim claves thesauri ecclesiae, in quo sunt merita et opera supererogationis et opera innocentium et meritum Christi infinitum, propter quod possunt minorare poenas. Unde attrito accedenti ad confessionem virtute sacerdotalis absolutionis instrumentaliter datur gratia, sed contrito augmentum gratiae." Sent. IV, d. 18, a. 2, q. 2: Ba f. 153v. Vgl. über ihn Grabmann 342 ff.; J. P. Müller, Les réportations des deux premiers livres du Commentaire sur les Sentences de Jean Quidort de Paris O. P., in: Ang 33 (1956) 361—414; ders., La date de la lecture sur les Sentences de Jean Quidort, in: Ang 36 (1959) 129—162. Nach Müller hat Johannes Quidort nicht schon 1284—86 in Paris über die Sentenzen gelesen, wie man bisher meist annahm, aber auch nicht erst 1298/1300, wie F. Pelster behauptete, sondern zwischen 1292 und 1296, wahrscheinlich 1292—94. Es handelt sich bei seinem Kommentar um eine Reportation dieser Pariser Sentenzenvorlesungen.

[27] „Utrum potestas clavium se extendat ad remissionem culpae. Ad primum dicendum, quod sicut sacramentum poenitentiae se extendat ad remissionem culpae, sic et potestas clavium. Sacramentum autem, ut in prima distinctione huius dictum est, causat gratiam et remittit culpam dispositive, inquantum inducit in suscipiente sacramentum, nisi obicem se ponat, ultimam dispositionem et necessitatem ad gratiam, qua habita ex necessitate divini ordinis confertur gratia. Per hunc ergo modum dispositive et instrumentaliter potestas clavium se extendit ad culpae remissionem. Unde etiam si aliquis indispositus accederet ad sacramentum poenitentiae, reciperet hanc ultimam dispositionem ad gratiam virtute clavium, nisi obicem se poneret." Sent. IV, d. 18, a. 3, q. 1: Eb f. 165r.

Humbert von Prully studierte um 1290 zu Paris, wurde 1294 zum Abt des Zisterzienserklosters Prully in der Erzdiözese Sens gewählt, kehrte zur Erlangung des theologischen Doktorgrades nach Paris zurück, starb aber dort bereits 1298. Sein Sentenzenkommentar stammt nach einer Notiz des Cod. 180 der Stadtbibliothek von Brügge aus dem Jahre 1294, nach einer Notiz des Cod. Charleville 94 aus dem Jahre 1297 (Doucet, Commentaires n. 380, p. 45). Vgl. über ihn M. Grabmann, Humberti de Prulliaco († 1298) O. Cist. abbatis Prulliaco quaestio de esse et essentia, utrum differant realiter vel secundum intentionem, cum introductione historica edita, in: Ang 17 (1940) 352—369.

[28] „Dicendum, quod sicut baptismus efficaciam quandam habet ad remissionem peccati, etiam antequam actu suscipiatur, dum est in proposito ipsum suscipiendi, sed postmodum pleniorem effectum confert in adeptione gratiae et in remissione culpae, cum actu suscipiatur, et quandoque in ipsa susceptione baptismi confertur gratia et remittitur culpa, cui prius remissa non fuit, sic et claves ecclesiae efficaciam habent in aliquo, antequam se actu subiciat, si tamen habet propositum, se eis subiciendi, pleniorem inquam gratiam aut remissionem consequitur, dum se eis actu subdit confitendo et absolutionem percipiendo, et nihil prohibet, quin aliquando virtute clavium alicui confesso in ipsa absolutione gratia conferatur, per quam ei remittitur culpa. Est autem praedicta virtus clavium ad praedictos effectus non principaliter, sed instrumentaliter agens, sicut etiam de virtute sacramentorum supra dictum est." Sent. IV, d. 18, q. 3: Vb f. 81v. Vgl. über ihn A. Landgraf, Johannes von Sterngassen O. P. und sein Sentenzenkommentar, in: DivTh (Fr.) 4 (1936) 40—54. 207—213. 327—350. 467—480; Grabmann 348 ff. Während Landgraf meint, der Sentenzenkommentar des Johannes von Sterngassen sei erst zwischen 1311 und 1323 verfaßt, setzt Grabmann seine Entstehungszeit gegen Ende des 13. Jahrhunderts an.

[29] Godino behandelt nur die Frage: Utrum potestas clavium extendat se ad poenae remissionem. Sent. IV, d. 18, a. 1, q. 3: E f. 229v. Vgl. über ihn Grabmann 359 ff. Sein Kommentar geht auf seine Sentenzenerklärung in Paris 1292/93 zurück.

der Darlegung der thomasischen Ansicht, die er als einzige neben der lombardischen Deklarationstheorie erwähnt, nur noch diese Unterscheidung an: „Aliqui vero de magistris dicunt, quod absolvere a peccatis est dupliciter, scilicet vel ut agens principalis vel ut agens instrumentalis; primo modo solus Deus a peccatis absolvit, secundo modo sacerdos“[30]. Er selbst will sich für keine der beiden Ansichten entscheiden, sondern bemerkt nur, man müsse daran festhalten, daß die Sünde dem reuigen Menschen (contrito) sogleich von Gott nachgelassen werde und doch auch vom Priester absolviert werden müsse, falls überhaupt ein Beichtvater zu erreichen sei.

Eine dispositive Gnadenwirksamkeit der priesterlichen Absolution im Sinne der Assistenztheorie vertreten der Anonymus des Cod. Paris 16407[31], wahrscheinlich ein Schüler des Johannes Peckham (Bartholomäus von Bologna?)[32], ferner der englische Franziskaner Nikolaus Ockham[33], Richard von Mediavilla[34], der

---

[30] Sent. IV, d. 18, a. 2, q. 1: Ve f. 139rv. Vgl. über ihn Grabmann 284 ff.; J. Beumer, Die vier Ursachen der Theologie. Nach dem unedierten Sentenzenkommentar des Walter von Brügge OFM, in: FranzStud 40 (1958) 361—381. Die Entstehung seines Sentenzenkommentars ist nicht vor 1270 anzusetzen.

[31] Der Autor legt zunächst kurz die Ansicht Alberts des Großen, des hl. Bonaventura sowie die des Petrus Lombardus dar und lehnt sie mit kurzer Begründung ab. Dann fährt er fort: „Ideo dicunt, quod sicut lotio aquae, quae fit in baptismo, extendit se ad deletionem culpae et collationem gratiae non per modum efficientis sed disponentis seu instrumenti mediatione, quo Deus dat gratiam, ita absolutio sacerdotis, quae fit in confessione, est dispositio et instrumentum, quo Deus dat gratiam confitenti et culpam ei delet, si deleta non sit prius. Et hoc dico, quantum est ex virtute sacramenti, nisi scilicet ipse obstat non disponendo animam suam ad gratiae receptionem.“ Sent. IV, d. 18, q. 2: Pe 209v.

Die Ausdrucksweise „ipsa absolutio sacerdotis est dispositio et instrumentum“ erinnert an Scotus, nach dem die Absolution des Priesters nicht im Sinne des hl. Thomas eine Disposition bewirkt, die ihrerseits die Mitteilung der Gnade und Tilgung der Sünde zur Folge hat, sondern die Absolution selbst die Disposition ist, die die Sündenvergebung herbeiführt: „Item susceptio istius sacramenti est instrumentum ad gratiam, hoc est, dispositio efficax necessaria ex statuto divino ad gratiae susceptionem.“ Ox. IV, d. 18, q. un.: 18, 649.

[32] Zur Frage nach dem Verfasser und nach der Eigenart dieses Kommentars vgl. G. Englhardt, Die Lehrrichtung des Cod. Par. Bibl. nat. 16407, in: Aus der Geisteswelt des Mittelalters (Grabmann-Festschrift), Münster 1935, 792—825; E. Longpré, L'oeuvre scolastique de cardinal Jean de Murro O. F. M. († 1312), in: Mélanges Auguste Pelzer, Louvain 1947, 467—492; O. Lottin, Le Commentaire sur les Sentences de Jean de Murro est-il trouvé, in: RevHistEccl 44 (1949) 153—172; Doucet, Commentaires 52 ff.; P. Glorieux, Nouvelle candidature pour le Commentaire sur les Sentences des *Paris Nat. lat. 16407*, in: RechThAncMéd 22 (1955) 312—322.

[33] „Dico, quod potestas clavium in sacerdote se habet ad effectum poenitentiae sicut aqua in baptismo. Unde sicut aqua est instrumentaliter operans non pertingens ad gratiae susceptionem sed disponens et efficaciter ordinans ad gratiam, ita potestas clavium facit ad remissionem culpae, non sicut principaliter agens sed instrumentaliter disponens et efficaciter ordinans, ut dictum est.“ Sent. IV, d. 18, q. 5: O f. 160r. Der Kommentar geht auf seine Sentenzenvorlesung in Oxford 1282 zurück; vgl. A. G. Little — F. Pelster, Oxford Theology and Theologians c. a. D. 1282—1302, Oxford 1934, 89.

[34] „Respondeo, quod quamvis sacerdos absolvendo remittere non possit peccati maculam effective, secundum quod dicit Magister in littera, quia sic solus Deus peccatum dimittit, tamen ministerialiter et instrumentaliter illi, qui per attritionem removit obstaculum gratiae Spiritus Sancti, dispositive remittit maculam peccati, inquantum suo ministerio assistit virtus divina, quae peccatum remittit, et quia peccati macula est dispositio, qua potest anima pati ab igne infernali, quae quidem non est tantum similitudo temporalium, ad quae anima peccando convertitur, sed etiam principalius est

Anonymus des Cod. Leipzig 557[35], Johannes Duns Scotus[36] und Alexander von Alexandrien[37]. Johannes Peckham, Matthäus von Aquasparta und Wilhelm de la Mare haben in ihren Sentenzenkommentaren die Bußlehre nicht behandelt[38].

Eine Lösung eigener Art legt der englische Franziskaner Richardus Rufus von Cornwall in seinem Pariser Kommentar vor, den er um 1253/54 bald nach der Sentenzenvorlesung des hl. Bonaventura und noch vor Thomas von Aquin verfaßt hat[39]. Dieser Kommentar bietet in vielen Quästionen nur einen ziemlich wörtlichen Auszug aus Bonaventura, zieht aber zuweilen auch andere Autoren heran oder bringt eigene Gedanken. In der Bußlehre ist das vor allem in der 16., 17.

---

privatio similitudinis Dei, a quo avertitur. Ideo sacerdos virtute clavium ad aeternae poenae remissionem disponit, quam virtus divina principaliter et effective remittit sicut maculam peccati.“ Sent. IV, d. 18, a. 2, q. 1: IV, 92v. Vgl. J. Lechner, Die Sakramentenlehre des Richard von Mediavilla, München 1925, 327. Das vierte Buch seines Sentenzenkommentars hat Richard nicht vor 1295 vollendet; vgl. E. Hocedez, Richard de Middleton. Sa vie, ses oeuvres, sa doctrine, Louvain/Paris 1925, 53 ff.

[35] Vgl. Anm. 18. Unser Leipziger Anonymus läßt jedenfalls diese Ansicht als probabel gelten.

[36] Ox. IV, d. 18, q. un.: 18, 649 ff.; vgl. oben Anm. 31.

[37] Alexander legt zunächst ausführlich die Ansicht des Petrus Lombardus und die des hl. Thomas dar, lehnt aber beide ab, die letztere wegen der darin zum Ausdruck kommenden Theorie von der physischen Kausalität der Sakramente. Dann heißt es: „Tertius modus dicendi est et magis consonus rationi, quod in poenitentia et in aliis sacramentis novae legis ex virtute clavium remittitur culpa et confertur gratia ex opere operato, non quidem causative, sed quia ex opere operato quasi institutione divina et quasi per quandam concomitantiam assistit virtus divina, quae gratiam confert, per quam cognoscitur culpa. Unde non continent sacramenta novae legis gratiam, ut instrumentum, ut dicebat prima opinio, sed assistenter. Unde ostendere gratiam praesentem est duobus modis, vel quia ostendit tantum, sicut dicebat, instrumentaliter, vel quia ostendit causam ex opere operato propter assistentiam virtutis divinae. Nec obstat, si dicatur, quod aliquando ante absolutionem peccatorum habet gratiam, quia idem iudicium est de baptismo respectu sanctificati prius, ita de poenitentia respectu cuiuslibet habentis gratiam, quia quando dicitur, quod baptismus hoc facit et poenitentia, intelligendum est, quantum est de se, nisi alio modo suppleat.“ Sent. IV, d. 18, q. 3: Fb f. 83rv. Alexander von Alexandrien las zu Paris über die Sentenzen um 1300—1303; den Lehrstuhl der Franziskaner zu Paris hatte er 1307/08 inne. Über die Echtheit der ihm zugeschriebenen Kommentare vgl. V. Doucet, Commentaires 10—14. Die von uns benutzte Hs enthält sicher den echten Kommentar des Alexander.

[38] Die „Quaestiones de sacramentis“ des Cod. Bodleian 859 der Bodleiana Oxford, die H. Spettmann (in: ZKathTh 52 [1928] 64—74) als Peckhams „Kommentar zum vierten Buch der Sentenzen“ ansehen wollte, stammen nicht von ihm, sondern gehören noch der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts an; vgl. F. Pelster, in: Schol 3 (1928) 447. — Matthäus von Aquasparta hat das vierte Buch nur bis zur Eucharistielehre einschließlich behandelt; vgl. das Quästionenverzeichnis in: Fr. Matthaei ab Aquasparta Quaestiones disputatae de gratia, editae cura P. Victorini Doucet, O. F. M. (Bibliotheca Franciscana Medii Aevi XI), Quaracchi 1935, Introductio critica p. CII ff. — In der allgemeinen Sakramentenlehre vertritt Matthäus mit aller Entschiedenheit die Assistenztheorie: Sent. IV, d. 1, q. 5: Cod. Assisi 132, f. 228r—230r. Den Text dieser Quästio vermittelte uns P. Ignatius Brady, Quaracchi, wofür ihm auch hier herzlich gedankt sei. — Der Kommentar des Wilhelm de la Mare zum vierten Buch schließt mit der Dist. 11 ab; vgl. V. Doucet in: ArchFrancHist 26 (1933) 194; ders., Commentaires n. 289, p. 39.

[39] Vgl. F. Pelster, Die älteste Abkürzung und Kritik vom Sentenzenkommentar des hl. Bonaventura, ein Werk des Richardus Rufus, in: Greg 17 (1936) 195—223; ders., Richardus Rufus Anglicus O. F. M. (c. 1250), ein Vorläufer des Duns Scotus in der Lehre von der Wirkung der priesterlichen Lossprechung, in: Schol 25 (1950) 549—552. Weitere Literaturangaben bei G. Gàl, Viae ad existentiam Dei probandam in doctrina Richardi Rufi O. F. M., in: FranzStud 38 (1956) 177, Anm. 5.

und 18. Distinktion der Fall. In unserer Frage nach der Wirkkraft der priesterlichen Absolution kommt Richard zunächst kurz auf die Ansicht des Petrus Lombardus zu sprechen und legt dann in engem Anschluß an Bonaventura die Auffassung Alberts des Großen und die des Seraphischen Lehrers selbst dar. Aber alle drei Theorien befriedigen ihn nicht. Sie scheinen nach ihm der Absolutionsformel „Ego te absolvo a peccatis tuis" wie auch der Lehre der Hl. Schrift und der Väter nicht gerecht zu werden[40]. Danach besagt die Schlüsselgewalt offenbar eine autoritative Vollmacht, die der Priester zwar nicht kraft eigener Machtvollkommenheit, sondern im Auftrage und Namen Gottes, als sein minister ausübt, und es besteht nach ihm kein Grund, als Gegenstand dieser so verstandenen echten Gewalt und Vollmacht nur die zeitlichen Sündenstrafen anzusehen. Sie erstreckt sich vielmehr auch auf die eigentliche Sündenschuld.

„Ex his et ex dictis Hugonis videtur, quod possit dici, quod Deus principaliter et primo per seipsum dimittit culpam, secundario idem Deus per sacerdotem sive sacerdos per ipsum et per potestatem acceptam ab eo. Unde ipsa dimissio sacerdotis nihil aliud videtur esse quam Dei confirmatio. Unde Augustinus hic in littera: ‚Laudant vobiscum et confirmant etc.' Et haec sententia multum videtur convenire sententiae Augustini dicentis hic in littera, quod Deus remissionem peccatorum vel per seipsum facit vel per ipsius columbae membra. Et hoc modo omnino idem primo per seipsum facit Deus et secundo per sacerdotem, sive ipse sacerdos per illum. Et non est nugatio nec superfluum; concedit enim Deus sacerdoti, ut hoc faciat et sic sit hierarchia humana. Si enim nulli omnino in ecclesia communicaret potestatem dimittendi etc., non esset hierarchia humana omnino, ut videtur. Et ut dicit Hugo: hoc ideo concedit Deus, ut homo, qui noluit superiori obedire sc. Deo, ab homine sibi pari salutem recipiat et sic tumor superbiae sanetur humilitate. Et in omnibus istis nihil assero. Communiter autem dicitur sic: quod Deus inchoat solutionem dimittendo culpam et poenam aeternam, sacerdos vero consummat dimittendo aliquid de poena ex vi clavium"[41].

Gott wirkt also durch den Priester und der Priester durch ihn in Kraft der ihm von Gott verliehenen Gewalt, und Gott bestätigt das Urteil. „Die Handlung Gottes und die Handlung des Priesters sind moralisch eine einzige Handlung. Es ist daher nicht nötig, daß der Priester eine vorbereitende Wirkung erzielt"[42]. F. Pelster, der als erster auf diesen Text hingewiesen hat, bemerkt mit Recht, daß hier der juridische Begriff der Vollmacht im Vordergrunde steht und nicht der physikalische Begriff der Instrumentalursache wie bei Thomas von Aquin[43].

Besondere Beachtung verdienen hier endlich noch zwei Franziskanertheologen des ausgehenden 13. Jahrhunderts, Petrus Johannis Olivi und sein Schüler Petrus de Trabibus[44]. Sie geben auf die Frage nach der Wirkkraft der Sakramente, insbesondere der priesterlichen Absolution eine Antwort, die sich von allen bisherigen

---

[40] „Contra haec omnia videtur, quod secundum hoc mentitur sacerdos, cum dicit: ‚absolvo te ab his et ab aliis peccatis etc.'; videtur recte contra verba Evangelii et contra multas auctoritates Augustini, sicut hic in littera: ‚Ecclesiae caritas peccata dimittit etc.'." Sent. IV, d. 18, a. 2, q. 1: A f. 167v.

[41] Loc. cit. f. 168r; vgl. Pelster in: Schol 25 (1950) 550 f. Hier ist der Text, in dem Rufus seine Ansicht positiv darlegt, ediert.

[42] Pelster, a. a. O. [43] A. a. O.

[44] Vgl. Heynck, Datierung 371—398.

Lösungsversuchen unterscheidet[45]. Nach ihnen ist der Gegenstand des sakramentalen Wirkens nicht die Gnade als übernatürlich-ontische Qualität gefaßt (heiligmachende Gnade oder caritas), sondern Gnade als gnadenvolle Beziehung verstanden. Sie trennen Sündenvergebung und Gnadeneingießung scharf voneinander. Nach der Lehre der Hl. Schrift und den Aussprüchen der heiligen Väter, so argumentieren sie, wird der Sünder nur durch das Leidensverdienst Christi mit Gott versöhnt. Wer also Verzeihung seiner Sündenschuld von Gott erlangen will, muß die Verbindung mit dem Leidensverdienst Christi suchen. Das wird ihm ermöglicht durch den Empfang der heiligen Sakramente, die Christus gerade dazu eingesetzt hat, die Beziehung zu seinem Verdienst herzustellen.

Wirkung der Sakramente, insbesondere der priesterlichen Absolution ist also die communicatio seu participatio meriti Christi, und darin besteht die eigentlich rechtfertigende, sündentilgende Gnade, in dieser Zuwendung und Verleihung des Verdienstes Christi an den Sünder. Wer aber auf Grund dieser Teilhabe am Verdienste Christi vor Gott ohne Schuld dasteht, dem schenkt der Herr in demselben Augenblicke den Habitus der heiligmachenden Gnade oder caritas, wodurch er Gott wohlgefällig und zum verdienstlichen Handeln befähigt wird Die priesterliche Absolution erstreckt sich also unmittelbar und an sich auf die Nachlassung der Sündenschuld durch die Zuwendung des Verdienstes Christi, auf die Mitteilung der habituellen Gnade nur „per concomitantiam". Die indikative Absolutionsformel „Ego te absolvo a peccatis tuis" drückt diesen Sachverhalt deutlich aus. Mit großer Schärfe wenden sich beide Theologen gegen die lombardische Deklarationstheorie wie auch gegen die von Bonaventura gebotene Lösung: beide werden der Absolutionsformel und den klaren Worten der Hl. Schrift nicht gerecht[46].

Wenn wir nun auf diesem theologiegeschichtlichen Hintergrunde die oben dargelegten Ausführungen des Vitalis de Furno prüfen, erkennen wir bald, daß er sich mit seiner Ansicht nicht ohne weiteres einordnen läßt; seine Auffassung stimmt mit keiner der aufgezählten Theorien ganz überein. Man kann ihn gewiß nicht als Anhänger des hl. Bonaventura bezeichnen; aber auch der thomasischen Lehre steht er fern. Die meisten Berührungspunkte lassen sich noch mit den Anschauungen des Richardus Rufus und der beiden zuletzt genannten Theologen, Olivi und Petrus de Trabibus, aufzeigen. Auch Vitalis scheidet scharf zwischen Sündennachlassung und Gnadeneingießung. Die priesterliche Absolution geht unmittelbar und an sich nur auf die Tilgung der Sündenschuld und in keiner Weise auf die Schaffung der Gnade, die Gott allein vorbehalten ist. Nur insofern

---

[45] Vgl. Heynck, Olivi 39—65. 150—176; Heynck, Sakramentale Gnade 777—806.

[46] Die Quaestio Olivis: „Utrum potestas clavium se extendat ad remissionem culpae", Sent. IV, d. 17, a. 2, q. 1 ist ediert bei Heynck, Olivi 41 f.; die entsprechende Quästion des Petrus de Trabibus ist zum Teil veröffentlicht bei G. Gàl, Commentarius Petri de Trabibus in IV librum Sententiarum Petro de Tarantasio falso inscriptus, in: ArchFrancHist 45 (1952) 31.

die Reinigung der Seele von der Makel der Schuld der Verleihung der Gnade den Weg bereitet, kann man hier von einer dispositiven Wirksamkeit des Bußsakramentes auf den Empfang der Gnade sprechen. Er ist der Überzeugung, daß man nur unter dieser Voraussetzung einer klaren Scheidung von Sündennachlassung und Gnadeneingießung dem Hauptargument des Kontritionismus wirksam entgegentreten kann; wer beides gleichsetzt — wie es Bonaventura, Thomas und alle ihnen folgenden Theologen tun —, muß auch dieses Argument bejahen. Vitalis faßt offenbar wie Richardus Rufus die Schüsselgewalt des Priesters als rechtliche von Gott übertragene Vollmacht auf, die unmittelbar nur die Vergebung der Schuld zum Gegenstande hat, und läßt wie Olivi und Petrus de Trabibus die Verleihung der habituellen Gnade nur „per concomitantiam" durch das Bußsakrament geschehen. Wie sie, begründet auch Vitalis seine These mit dem Hinweis auf das die Sündenschuld allein tilgende Leidensverdienst Christi, zu dessen Mitteilung die Sakramente eingesetzt sind. Es scheint aber, daß er den Begriff der communicatio meriti Christi nicht genau im Sinne der Rechtfertigungslehre Olivis und seines Schülers faßt, sondern hier an Thomas von Aquin anknüpft, der sich bei seiner Begründung der Notwendigkeit einer Rechtfertigung durch die Sakramente ebenfalls von diesem Gedanken leiten läßt[47].

2. Die Theologen der Frühscholastik kannten im Grunde genommen nur eine vorsakramentale Rechtfertigung durch die contritio, so sehr sie auch von der Notwendigkeit einer Vermittlung durch die kirchliche Schlüsselgewalt überzeugt waren und die Beichtpflicht einschärften. Bonaventura betont und verteidigt gegenüber diesem einen Rechtfertigungsweg auch die Möglichkeit, durch den Empfang des Bußsakramentes Verzeihung der Sündenschuld von Gott zu erlangen[48]. Thomas von Aquin geht noch einen Schritt weiter: Jede Rechtfertigung des Sünders ist ein sakramentales Geschehen; es gibt keine außersakramentale Vergebung der Sündenschuld. Jede nach der Taufe begangene schwere Sünde wird nur durch das Wirken des Bußsakramentes und die darin tätige Schlüsselgewalt nachgelassen. Auch bei der Rechtfertigung durch die vollkommene Reue vor dem aktuellen Empfang des Bußsakramentes ist es nicht eigentlich die contritio, die rechtfertigt, sondern das sich darin äußernde Sakrament. Das Bußsakrament wirkt nämlich in doppelter Weise, nicht nur in actu, sondern auch in voto. In dieser Lehre von dem Vorauswirken des Sakramentes sieht Thomas von Aquin die eigentliche Lösung des schwierigen Bußproblems. Auf den Zeitpunkt kommt es nach ihm nicht an: Mag die Rechtfertigung nun im Augenblicke des Sakramentenempfangs selbst eintreten, oder, was häufiger der Fall sein mag, bereits vorher erfolgen, stets ist es das Sakrament und die von Christus seiner Kirche und ihren Priestern verliehene Schlüsselgewalt, durch deren Vermittlung der Mensch die Gnade Gottes wiedererlangt und Verzeihung seiner Sünden erhält[49].

[47] Vgl. unten S. 204. [48] Vgl. Heynck, Bußlehre 17 ff.
[49] Vgl. Heynck, Contritio 160 ff. und die dort verzeichnete Literatur; vor allem sind hier die beiden grundlegenden Arbeiten von J. Göttler, Der hl. Thomas von

Diese von Thomas klar entwickelten Gedanken fanden in der Folgezeit starke Beachtung. Petrus von Tarantasia, der von ihm hier abhängige Anonymus des Cod. Leipzig 557[50] und Humbert von Prully[51] übernehmen sie; ebenso der sich hier eng an Thomas und Petrus von Tarantasia anschließende Johannes von Sterngassen[52]; auch Walter von Brügge erwähnt bei seiner Darlegung der thomasischen Theorie diese Lehre[53]. Auffallenderweise begegnet sie uns nicht bei den Dominikanertheologen Hannibaldus de Hannibaldis, Bombolognus von Bologna, Wilhelm Petri de Godino und Johannes Quidort von Paris. Großen Anklang fand sie dagegen bei den Franziskanerlehrern des ausgehenden 13. Jahrhunderts, bei Nikolaus Ockham[54], Richard von Mediavilla[55] und vor allem bei Olivi und Petrus de Trabibus[56]. Mit größerem Nachdruck als alle ihre Vorgänger betonen diese beiden Franziskaner den einheitlichen Charakter der Rechtfertigung. Es gibt nur einen, und zwar nur den sakramentalen Rechtfertigungsweg; denn nur die Sakramente verbinden uns mit dem die Sünde tilgenden Leidensverdienst Christi. Freilich ist nicht stets der aktuelle Empfang des Sakramentes erforderlich; es genügt das sacramentum in voto, wenn keine Möglichkeit zur Beichte gegeben ist. Während Thomas und die übrigen Theologen trotz ihrer Theorie vom Vorauswirken der Schlüsselgewalt von einer Rechtfertigung durch die contritio sprechen, vermeiden Olivi und Petrus de Trabibus diese Ausdrucksweise, ja mißbilligen sie aufs schärfste: Nicht das Eigenverdienst der contritio tilgt die

---

Aquin und die vortridentinischen Thomisten über die Wirkungen des Bußsakramentes, Freiburg 1904, und P. de Vooght, La justification dans le sacrement de Pénitence d'après saint Thomas d'Aquin, in: EphThLov 5 (1928) 225—257 zu nennen, die diese Lehre des hl. Thomas von dem Vorauswirken der Schlüsselgewalt eingehend dargestellt haben. Besonders überzeugend sind hier die Ausführungen des hl. Thomas im Quodlibet IV, q. 7: 79 f.

[50] Petrus v. Tar.: Sent. IV, d. 17, q. 2, qc. 1: IV, 190; d. 22, q. 2, a. 2, qc. 2: IV, 247. — Anonymus: Sent. IV, d. 17, a. 1, q. 9: L f. 59v.

[51] „Utrum confessio liberet a morte. . . . Ad primum dicendum, quod confessio est potissima pars sacramenti poenitentiae eo quod per confessionem homo se ministris ecclesiae subicit, qui sunt sacramentorum dispensatores. Quia ergo sacramentum poenitentiae liberat animam a morte peccati, quia est secunda tabula post naufragium et eius potissima pars est confessio, oportet, quod confessio a morte liberet. Et licet contritio confessionem praecedens, si sit sufficiens, animam a peccato liberet, hoc autem facit in virtute confessionis, quae habetur in proposito; et ita non remittitur peccatum nisi per confessionem vel in actu vel in proposito." Sent. IV, d. 17, p. 3, a. 5, q. 1: Eb f. 164r; vgl. auch d. 17, p. 3, a. 1, q. 1: Eb f. 162r; d. 22, a. 5, q. 3: Eb f. 173r.

[52] „Respondeo: Dicendum, quod passio Christi est remedium omnis peccati tam originalis quam actualis. Virtus autem eius impressa est sacramentis ecclesiae; et ideo a nullo peccato possumus sanari sine sacramentorum susceptione vel in re, quando est opportunitas suscipiendi, vel in proposito, quando articulus necessitatis, non contemptus religionis sacramentum excludit. Poenitentia enim est sacramentum statutum contra peccatum actuale, sicut baptismus contra originale, et ideo sicut baptismus, ita poenitentia est de salutis necessitate." Sent. IV, d. 17, a. 3, q. 1: Vb f. 81r; vgl. auch d. 18, q. 2: Vb f. 81v.

[53] Sent. IV, d. 18, a. 2, q. 1: Ve f. 139v; vgl. oben Anm. 30.

[54] Sent. IV, d. 17, q. 10: O f. 157v. Ein fast wörtlicher Auszug aus Thomas.

[55] Sent. IV, d. 22, a. 2, q. 2: IV f. 118r. Vgl. J. Lechner, Die Sakramentenlehre des Richard von Mediavilla, München 1925, 268 ff.

[56] Olivi: Sent. IV, d. 17, a. 2, q. 1: Pa f. Vr; Petrus de Trabibus: Sent. IV, d. 17, a. 2, q. 3: Fa f. 116r und an vielen anderen Stellen; vgl. Heynck, Olivi 63 ff.; ders., Datierung 389 f.; ders., Sakramentale Gnade 18 ff.

Sündenschuld, sondern allein das Verdienst Christi, das uns nur durch die Sakramente, insbesondere durch das Bußsakrament vermittelt wird[57].

In die Reihe dieser Theologen ist nun auch Vitalis de Furno einzuordnen. Auch er vertritt, wie unsere Ausführungen gezeigt haben, mit großer Entschiedenheit diese Lehre von dem einzigen und einheitlichen Rechtfertigungsweg durch die Sakramente. In der genaueren Fassung der Lehre folgt er mehr dem hl. Thomas als den beiden zeitgenössischen Franziskanern Olivi und Petrus de Trabibus. Bemerkunswert ist vor allem, daß er als erster diese Lehre in 3 Thesen zusammenfaßt, die Thesen schärfer formuliert und, mehr oder weniger ausführlich begründet, nebeneinander stellt: 1. Das Bußsakrament und die darin tätige Schlüsselgewalt tilgt die Sündenschuld, 2. Wo keine Gelegenheit zur Beichte gegeben ist, hat auch die contritio dieselbe Wirkung, 3. Sie hat diese rechtfertigende Kraft aber nur im Hinblick auf das Bußsakrament, das bereits in der contritio wirksam ist.

3. Es ist von jeher aufgefallen, daß die mittelalterlichen Theologen niemals ex professo die Frage nach der zum würdigen Empfang des Bußsakramentes notwendigen und genügenden Disposition erörtern; wir sind hier auf gelegentliche Äußerungen angewiesen[58]. Auch bei der Unterscheidung von attritio und contritio, die seit Beginn des 13. Jahrhunderts Gemeingut der Scholastik wurde, ist keineswegs die Rücksicht auf das Bußsakrament und die darin erforderliche Reue maßgebend. Man nimmt eine Abgrenzung dieser beiden Begriffe nur deshalb vor, um bei dem Bekehrungsprozeß die der Rechtfertigung zeitlich vorausgehende und auf sie vorbereitende Reuegesinnung von der ihr gleichzeitigen und in sie eintretenden zu unterscheiden. Unter contritio versteht man jede wahre, religiöse Reue, die also die Sünde als Beleidigung Gottes verabscheut; unter attritio alle Reueregungen, „die wegen irgendeiner Unvollkommenheit noch nicht den Charakter einer wahren Reue haben (d. i. kein völliger Bruch mit der Sünde, unwirksamer Besserungswille, mangelhafter Beicht- und Genugtuungsvorsatz, Fehlen der Allgemeinheit oder — so besonders in der Hochscholastik — der höchsten Wertschätzung, der erforderlichen Intensität, der rechten Zielsetzung: Ichbezogenheit statt Gottbezogenheit)“[59]. Es war nun allgemeine Anschauung der damaligen Theologie, daß zu jeder Rechtfertigung eine wahre contritio unerläßlich ist. Auch die Lehrer der Hochscholastik, die eine Gnadenwirksamkeit und sündentilgende Kraft des Bußsakramentes verteidigen, halten an dieser Überzeugung fest. Sie weisen aber darauf hin, daß der Sünder nicht schon immer mit einer contritio im Herzen zur Beichte hinzutreten müsse, sondern diese rechtfertigende Reue gegebenenfalls erst beim Empfang des Bußsakramentes durch die Absolution des Priesters herbeigeführt werde. Wohl muß sich der Pönitent bei der

---

[57] Vgl. Heynck, Olivi 51 ff. 152; ders., Datierung 390 ff.

[58] Vgl. zum folgenden unsere Übersicht über die Entwicklung der Reuelehre in der Hochscholastik in unserer Studie: Contritio vera 152 ff.

[59] V. Heynck, Attritionismus, in: Lex. f. Th. u. Kirche[2] (Freiburg 1957), I, 1020.

Vorbereitung auf die Beichte um eine wahre contritio bemühen; aber ob er sie tatsächlich erreicht hat und damit im Stande der Gnade ist, wenn er zur Beichte kommt, darüber kann er keine volle Gewißheit erlangen. Das ist auch nicht notwendig: das Sakrament wird würdig und fruchtbar empfangen, wenn er nur dem Wirken des Sakramentes kein Hindernis entgegenstellt. Eine attritio ist also objektiv genügend; subjektiv wird aber stets die begründete Überzeugung gefordert, eine wahre contritio erweckt zu haben. So Hugo von St. Cher, Wilhelm von Melitona, Bonaventura, Thomas von Aquin[60]. Von hieraus wird auch verständlich, warum z. B. der hl. Thomas nirgends schlechthin erklärt, zum würdigen Empfange des Bußsakramentes genüge eine attritio, sondern sich stets so ausdrückt: auch ein „attritus", ein „non plene contritus", ein „non perfecte dispositus" vermag im Bußsakrament durch die Kraft der priesterlichen Absolution die Rechtfertigung zu erhalten[61]. In diesem Sinne wird man auch die Anschauungen der oben genannten Theologen aus der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts auslegen müssen, die sich im übrigen nur selten und dann nur sehr knapp zu unserer Frage äußern[62]. Besondere Erwähnung verdienen hier die beiden Franziskaner Petrus Johannis Olivi und Petrus de Trabibus: Sie verwerfen die von der gesamten Hochscholastik angenommene Unterscheidung von attritio und contritio und fordern zur Vorbereitung auf die Beichte schlechthin eine contritio, verstehen diese aber nicht, wie die übrigen Theologen, als eine von der Gnade und Liebe formierte Reue, sondern eben als wahre religiöse Reue, die nicht von selbst rechtfertigt, sondern nur Voraussetzung ist, daß das Bußsakrament in actu oder in voto seine sündentilgende Kraft entfalten kann[63].

Es überrascht darum auch nicht, daß Vitalis de Furno dem attritio-contritio-Problem keine besondere Aufmerksamkeit widmet. Er trägt hier nur kurz die herkömmliche Lehre vor und erklärt u. a. die contritio als „pars integralis" des Bußsakramentes, die niemals fehlen dürfe, während die beiden anderen Teile, Sündenbekenntnis und Genugtuung, nicht stets in re vorhanden sein müßten, sondern nur in proposito. Bei der sehr ausführlich gehaltenen Behandlung der Wirkkraft der priesterlichen Absolution erscheint die contritio als die selbstverständlich zu fordernde Disposition, ohne daß ihr aber im Ganzen der Darlegung und Beweisführung besondere Beachtung geschenkt würde. Erwähnenswert ist lediglich die Bemerkung, eine contritio, die nur aus Furcht vor der

---

[60] Vgl. Heynck, Contritio vera 159 ff.; ders., Bußlehre 46 ff.

[61] Sent. IV, d. 22, q. 2, a. 1, qc. 3: IV, 612; d. 18, q. 1, a. 3, qc. 1: 529 f.; d. 17, q. 3, a. 5, qc. 1: 515 f.; Quodlibet IV, q. 7, a. 1: 77 f. Vgl. Heynck, Contritio vera 160 f.

[62] Vgl. Petrus de Tar.: Sent. IV, d. 18, q. 2, a. 1, qc. 1: IV, 209; d. 22, q. 2, a. 1, ad 2: IV, 247; vgl. Anm. 18. — Hannibaldus de Hannibaldis: Sent. IV, d. 18, q. 1, a. 2: 30, 687; vgl. Anm. 21. — Bombolognus de Bolonia: Sent. IV, d. 18, q. 1, a. 2: Bo f. 30r. — Joh. Quidort: Sent. IV, d. 14, q. 2: Ba f. 150v; d. 18, a. 2, q. 3: Ba f. 153v; vgl. Anm. 27 — Humbert de Prulliaco: Sent. IV, d. 18, a. 3, q. 1: Eb f. 165r; vgl. Anm. 27. — Bei Johannes von Sterngassen, Wilhelm Petri de Godino und Nikolaus Ockham finden sich keine einschlägigen Ausführungen zu unserer Frage nach der zum würdigen Empfang des Bußsakramentes erforderlichen Disposition.

[63] Vgl. Heynck, Olivi 51 ff., 157, 160 ff., 164 ff.; ders. Datierung 390 ff.

Strafe erweckt werde, sei nicht verdienstlich und der Absolution nicht würdig. Vitalis de Furno ist offenbar noch unberührt von der weiteren Entwicklung der Fragestellung und Lösung im Sinne des späteren Attritionismus, die sich bereits in den neunziger Jahren des 13. Jahrhunderts in der Kontroverse zwischen Gottfried von Fontaine und dem Dominikaner Bernhard von Auvergne über die Möglichkeit einer confessio informis anbahnte[64]. Wir werden bei anderer Gelegenheit darauf zurückkommen.

4. Die Theologen der Hochscholastik unterscheiden bereits im hylemorphistischen Sinne zwischen Materie und Form der Sakramente als dem bestimmbaren und dem bestimmenden Wesensbestandteil des sakramentalen Zeichens[65]. Daneben faßt man beide Ausdrücke auch weiterhin im Sinne der Frühscholastik als das äußere Element, das bei der Spendung der Sakramente Verwendung findet, und die Worte, die formula verborum, die der Priester dabei zu sprechen hat, so daß es nicht immer leicht ist, zu entscheiden, wie die beiden Termini im Einzelfalle gebraucht und verstanden werden. Wenn wir von Albert dem Großen absehen, der hier eine eigenartige Theorie vertritt und die Form des Bußsakramentes in der Gnade erblickt[66], betrachten alle Lehrer der Hochscholastik die Worte des absolvierenden Priesters als die Form des Bußsakramentes, ganz analog zur Taufe, wo man diese Unterscheidung von Materie und Form zuerst durchführte. In der Bestimmung der Materie ging man zunächst verschiedene Wege. „Da die Materie als zum sakramentalen Zeichen gehörig etwas nach außen Sichtbares sein muß, so sahen die einen sie in der poenitentia exterior, in Beichte und Genugtuung, gegeben, die ja herkömmlich als das sacramentum tantum gefaßt wurden. So schon Hugo von St. Cher, der anscheinend zum erstenmal das Materie-Form-Schema auf das Bußsakrament angewandt hat. Ihm folgte darin Wilhelm von Melitona. Beide betrachten als Form nicht nur die Absolution, sondern auch die Auferlegung der Buße. Wilhelm von Auvergne verlegte, die Analogie zur Taufe stärker betonend, beides in die Tätigkeit des Priesters. Form ist ihm die Absolution, Materie aber die über den Pönitenten vollzogene Handauflegung (entsprechend der Abwaschung bei der Taufe)“[67].

---

[64] Godefredus de Fontibus: Quodlibet IX, q. 10: ed. J. Hoffmans, Louvain 1928, 242—246; — Bernardus de Alvernia: Improbationes contra Godefridum de Fontibus: Cod. Vat. lat. Borgh. 298, f. 71r—73v.

[65] D. van den Eynde, The Theory of the Composition of the Sacraments in Early Scholasticism, in: FrancStud 11 (1951) 1—20. 117—144; 12 (1952) 1—26; A. Landgraf, Beiträge der Frühscholastik zur Terminologie der allgemeinen Sakramentenlehre, in: DivTh (Fr.) 29 (1951) 1—34; auch in: Dogmengeschichte der Frühscholastik III/1, Regensburg 1954, 109—118; C. Murray, The Composition of the Sacraments according to the ‚Summa De Sacramentis‘ and the ‚Commentarium in IV Sententiarum‘ of the Albert the Great, in: FrancStud 16 (1956) 177—201; H. Jorissen, Materie und Form der Sakramente im Verständnis Alberts des Großen, in: ZKathTh 80 (1958) 267—315. Vgl. auch Heynck, Bußlehre 61 ff.

[66] F. Pangerl, Die Reuelehre Alberts des Großen, in: ZKathTh 26 (1922) 67; Jorissen 293—302 (siehe Anm. 65).

[67] Heynck, Olivi 153.

Bonaventura und Thomas von Aquin nehmen auch die contritio in das sakramentale Zeichen und damit in die Materie des Bußsakramentes auf, wenigstens soweit sich diese nach außen kundgibt[68]. Besonders häufig spricht Thomas von den „Akten" des Pönitenten oder den herkömmlich aufgezählten drei „Teilen" der Buße „contritio, confessio, satisfactio" als der Materie des Bußsakramentes. In der Summa theologica unterscheidet er beim Bußsakrament eine doppelte Materie: die Akte des Beichtenden bilden die materia proxima, die Sünden die materia remota[69]. Nach Petrus von Tarantasia umfaßt die poenitentia exterior, die nach ihm das äußere sakramentale Zeichen bildet, zwei Akte: auf Seiten des Beichtenden das Sündenbekenntnis, auf Seiten des Beichtvaters die Lossprechung, das Sündenbekenntnis als das materielle, die Absolution als das formale Element[70]. Petrus legt diese Ansicht nur kurz dar, ohne sie näher zu erläutern und gegen andere Meinungen zu verteidigen. Hannibaldus de Hannibaldis und in wörtlicher Anlehnung an ihn Bombolognus von Bologna sprechen sich in ähnlicher Weise aus. Auch Johannes von Paris, der sich nur kurz dazu äußert, wird man so auslegen müssen[71]. Dagegen folgt Johannes von Sterngassen treu dem Aquinaten; seine Ausführungen sind wörtliche Auszüge aus der Summa und dem Sentenzenkommentar des hl. Thomas; auch er bezeichnet die Akte des Pönitenten als materia proxima, die Sünden als materia remota des Bußsakramentes[72]. Humbert von Prully schließt sich hier den Darlegungen des hl. Thomas im Sentenzenkommentar an[73]. Nikolaus Ockham betont in enger Anlehnung an Petrus von Tarantasia, daß beim Bußsakrament die Akte des Empfängers an die Stelle der sinnfälligen Materie treten; im übrigen schenkt er dieser

---

[68] Vgl. Heynck, Bußlehre 71 f., 75 ff.

[69] Sum. theol. III, q. 84, a. 2: 12, 287 f.

[70] Respondeo: Duplex est poenitentia, scilicet interior et exterior; interior res est et sacramentum, exterior sacramentum tantum; in quibusdam enim sacramentis sacramentum est exterior materia, ut in baptismo; in quibusdam vero sola operatio hominis, ut in poenitentia. Sic ergo operatio exterior hominis in poenitentia sacramentum est tantum; ad esse vero sacramenti huius exterius duo concurrunt, unum tamquam materiale, scilicet actus confitentis, alterum tamquam formale, scilicet actus confessarii." Sent. IV, d. 22, q. 2, a. 1: IV, 247; „Ad secundum: sacramentum est causa gratiae. Respondeo: Poenitentia exterior, scilicet confessio et absolutio sacerdotis, causa est gratiae; nam vel nova infunditur, si homo accedat attritus, vel data augetur." loc. cit. ad 2; vgl. auch d. 22, q. 2, a. 4: IV, 248.

[71] Hannibaldus: Sent. IV, d. 22, q. un., a. 3. 4.: 702 f. — Bombolognus: Sent. IV, d. 22, q. 2, a. 1. 2: Bo f. 37v. 38r. — Johannes Quidort: Sent. IV, d. 14, q. 1, ad 1: Ba f. 150r.

[72] Sent. IV, d. 14, q. 2: Vb f. 78r; d. 22, a. 2, q. 2: Vb f. 85r.

[73] „Dicendum ad primum, quod poenitentia est sacramentum, quia ubicumque est aliqua sanctificatio significata signis sensibilibus, est sacramentum. Sed poenitentia est huius, quia est ibi remissio culpae per actus poenitentis absque aliqua exteriori materia et per verba sacerdotis absolventis, quae sunt forma poenitentiae." Sent. IV, a. 1, q. 1: Eb f. 147v. — „. . . et propter hoc tria praedicta, scilicet contritio, confessio et satisfactio, cum sint actus, non sunt partes poenitentiae virtutis, sed poenitentiae sacramenti, quia tales actus sunt materia sacramenti poenitentiae." Sent. IV, d. 16, a. 1, q. 4: Eb f. 156v. — „In poenitentia vero materia sunt actus poenitentiae [= poenitentis], sed forma sunt verba sacerdotis absolventis; et ideo poenitentia quantum ad rationem significandi magis consistit in actu poenitentiae [= poenitentis], sed quantum ad efficaciam in absolutione sacerdotis." Sent. IV, d. 22, a. 6, q. 2: Eb f. 173v.

Frage keine besondere Aufmerksamkeit[74]. Wilhelm Petri de Godino und der Anonymus des Cod. Padua 572 haben sich zu unserer Frage nicht geäußert. Der Anonymus des Cod. Leipzig 557 und des Cod. Paris 14308 lehnen sich hier an Bonaventura an[75]. Petrus Johannis Olivi wendet sich in scharfer Form und mit eingehender Begründung gegen die Einbeziehung der contritio in das sakramentale Zeichen des Bußsakramentes und betont, daß das sacramentum tantum hier ein zweifaches umfaßt: das Sündenbekenntnis des Beichtenden und die Lossprechung des Beichtvaters[76]. Er spricht in diesem Zusammenhang von Materie und Form des Bußsakramentes, legt aber auf diese Unterscheidung kein besonderes Gewicht; seine Aufmerksamkeit gilt der älteren Unterscheidung von sacramentum tantum und res sacramenti.

Gemeinsam ist diesen Theologen die Überzeugung, daß im Gegensatz zu allen übrigen Sakramenten (mit Ausnahme der Ehe) die Eigenart des Bußsakramentes darin besteht, daß hier eine Tätigkeit des Empfängers und des Spenders sich zu einem sakramentalen Zeichen verschmelzen. Einzig der englische Franziskaner Richardus Rufus weicht von dieser allgemeinen Auffassung ab. Er verlegt das Wesen des Bußsakramentes ausschließlich in die Absolution des Priesters; denn, so meint er, genau genommen kann in Wirklichkeit nur das Sakrament genannt werden, was der Priester spendet und der andere empfängt. Das aber ist nicht das Sündenbekenntnis, die Genugtuung oder die Verdemütigung des Pönitenten oder irgend etwas anderes, sondern einzig und allein die Absolution des Priesters[77].

Diese Sonderansicht des Richardus Rufus greift später Petrus de Trabibus wieder auf und stellt sie einer zweiten Meinung, nach der die Beichte die Materie, die Absolution die Form des Bußsakramentes bilden, gegenüber, ohne sich für eine der beiden zu entscheiden[78]. Duns Scotus hat also mit seiner Wesensbe-

---

[74] Nicolaus Ockham: Sent. IV, d. 14, q. 1: O f. 151r. Bei der Behandlung des sakramentalen Zeichens des Bußsakramentes in Dist. 22 (q. 3: O f. 166v), wo die Scholastiker gewöhnlich auf das Materie-Form-Problem zu sprechen kommen, greift Nikolaus Ockham überraschenderweise auf die von Wilhelm von Auxerre in seiner Summa Aurea (IV, tr. 6, q. 1) vorgetragene Lösung zurück; vgl. dazu Heynck, Bußlehre 57 f.

[75] Sent. IV, d. 22, q. 3. 4: L f. 76r. — Sent. IV, d. 17, p. 2, a. 1, q. 3: Pd f. 203v; d. 22, a. 2, q. 1. 2: Pd f. 235v. 236r.

[76] Olivi: Sent. IV, d. 22, q. 4: Pb f. 206rv; vgl. Heynck, Olivi 44 ff. 154—158. — Petrus de Trabibus: Sent. IV, d. 22, a. 3, q. 1: Fa f. 148v.

[77] „Sed illud vere et praecise sacramentum est, quod dispensat sacerdos et quod percipit alius. Non dispensat autem sacerdos ipsam confessionem nec satisfactionem nec humiliationem poenitentis nec aliquid tale, sed ipsam solam absolutionem per certa verba sub communi forma; videtur, quod illa sola absolutio sit proprie hic sacramentum et signum. Est autem forma talis: ‚Misereatur tui Deus etc, Dominus te absolvat etc., Et ego te absolvo auctoritate eius etc.' In his verbis proprie videtur sacerdos sacramentum poenitentiae dispensare et confitens percipere et haec verba sunt signum sensibile, quae profluit sacerdos et audit confitens et significant ipsam remissionem et etiam contritionem et sunt causa utriusque, si non sit confessio (= contritio). In his enim absolvit sacerdos et est etiam una eademque absolutio prius forte inchoata, si praecessit contritio confessionem, sed in ista prolatione sacerdotis consummata." Sent. IV, d. 22, a. 2, q. 2: A f. 202v.

[78] „Et ideo poenitentia non habet rationem sacramenti omnino univoce cum sacramentis praedictis; non enim habet elementum significans effectum suum. Vox enim confitentis seu conscientiae eius significatio non significat peccati remissionem, immo

stimmung des Bußsakramentes[79]: „Poenitentia est absolutio hominis poenitentis ...“, die bisher als genuin skotistischen Ursprungs angesehen wurde, bereits Vorläufer.

Zu der sprachlichen Fassung der priesterlichen Absolution haben sich die Scholastiker des 13. Jahrhunderts in ihren Sentenzenkommentaren zunächst nicht ex professo geäußert; wir sind hier auf gelegentliche Bemerkungen angewiesen[80]. Lediglich Albert der Große und Thomas von Aquin erörtern ausdrücklich die Frage, ob die Absolution in deprekativer oder indikativer Form zu erteilen sei[81]; auch Bonaventura kommt bei der Beantwortung eines Dubiums kurz darauf zu sprechen[82]. Wie wir bereits hörten, hat Thomas später diese Frage in einer eigenen kleinen Schrift behandelt, in dem Opusculum de forma absolutionis[83], und auch einen entsprechenden Artikel in seine Summe aufgenommen[84]. Seitdem begegnet uns diese Frage häufiger, besonders in den von Thomas abhängigen Sentenzenkommentaren, so bei Johannes von Sterngassen (wörtlicher Auszug aus dem Artikel der Summa) und bei Humbert von Prully[85]. Johannes Quidort von Paris stellt hier vier Fragen: 1. Sind die Worte „*Ego te absolvo*“ die entsprechende Form, oder muß es heißen: „*Absolvaris a Deo*“? 2. Welche Bedeutung haben die Gebete, die der Absolution vorausgeschickt werden? 3. Gehört die Anrufung der Heiligsten Dreifaltigkeit „*in nomine Patris* etc.“ zur Wesensform des Sakramentes? 4. Ist die Handauflegung zur Gültigkeit des Sakramentes erforderlich? Er beantwortet alle Fragen im Sinne des hl. Thomas und zumeist in wörtlicher Anlehnung an ihn[86].

Nach dem Zeugnis des Anonymus, gegen den sich Thomas von Aquin in seinem Opusculum de forma absolutionis wendet, hat man sich bis in die ersten Jahrzehnte des 13. Jahrhunderts hinein bei der Spendung des Bußsakramentes allgemein einer deprekativ oder optativ gefaßten Absolutionsformel bedient[87].

---

magis eam significat verbum formae et fortassis confessio non est instituta pars huius sacramenti ut materia vel elementum significans, sed ut sacerdos sciat, a quo habet absolvere vel ad quid ligare. Unde sacramentum poenitentiae videtur contineri et reduci ad potestatis clavium exsecutionem et per hoc patet responsio ad obiecta.“ Sent. IV, d. 14, q. 1: Fa f. 80v; „Ad secundum dicendum, quod Magister vocat ibi verba illud, quod est de forma sacramenti; licet autem hoc sacramentum non habeat verba determinata in particulari, sicut baptismus vel sacramentum eucharistiae, habet tamen verba in generali, quae Dominus in generali determinavit, quando dicit: ‚Quaecumque solveritis etc.‘ Unde debent ibi esse verba significantia absolutionem. Res autem vocat Magister sensibile signum et hoc est hic vox vel significatio confitentis secundum quosdam vel secundum alios illud non habet locum nisi in sacramentis primo modo acceptis.“ loc. cit. ad 2.

[79] Ox. IV, d. 14, q. 4: 18, 139.

[80] Vgl. hier die aufschlußreiche Studie von L. Ott, Opusculum.

[81] Albertus: Sent. IV, d. 17, a. 53: 29, 748 f. — Thomas: Sent. IV, d. 22, q. 2, a. 2, qc. 3: IV, 614.

[82] Sent. IV, d. 17, p. 2, dub. 5: IV, 449.

[83] Vgl. oben S. 187.

[84] Sum. theol. III, q. 84, a. 3: 12, 289 f.

[85] Joannes de Sterngassen: Sent. IV, d. 14, q. 3: Vb f. 78r. — Humbert de Prulliaco: Sent. IV, d. 22, a. 6, q. 3: Eb f. 173v.

[86] Sent. IV, d. 14, a. 2, q. 1. 2. 3. 4: Ba f. 130v.

[87] Opusculum 104.

Um die Mitte des 13. Jahrhunderts jedoch, als Albert, Bonaventura und Thomas ihre Sentenzenkommentare schrieben, war zugleich mit der deprekativen auch eine indikative Absolutionsformel gebräuchlich. Beide Formeln lauten nach Bonaventura und Thomas[88]: „*Indulgentiam tribuat tibi* etc.", und „*Ego te absolvo*". Thomas fügt noch das „*Misereatur tui* etc." hinzu. Während Bonaventura auch die deprekative Formel als wesentlich betrachtet[89], gehört sie nach Albert und Thomas nur zum „bene esse", nicht zum „esse sacramenti"[90]. Wesensnotwendig sind allein die Worte „*Ego te absolvo*". Auch die Anrufung der Heiligsten Dreifaltigkeit durch den Zusatz „*in nomine Patris* etc." ist, wie Thomas in der Summa ausdrücklich bemerkt[91], nicht zur Gültigkeit der Absolution erforderlich, wenn es auch angemessen sei, sie hinzuzufügen, um dadurch zum Ausdruck zu bringen, daß hier der Priester nicht kraft eigener Machtvollkommenheit, sondern nur im Auftrage Gottes, als sein „minister", die Lossprechung erteilt; man könne statt dessen auch sagen: „*per virtutem passionis Christi*" oder „*auctoritate Dei*"; das sei dem Belieben des einzelnen Priesters überlassen.

Die Überzeugung, daß die indikative Absolution die allein gültige Form des Bußsakramentes sei, setzte sich nach Thomas allgemein durch. Olivi und Petrus de Trabibus argumentieren von hier aus gegen die von Bonaventura vertretene Erklärung der Gnadenwirksamkeit der priesterlichen Absolution, die sich nicht anders als nur „per modum deprecationis" äußere[92]: wenn sie zu Recht bestünde, so meinen diese Theologen, dürfte der Priester nicht sprechen: „*absolvo te*", sondern nur „*Deus te absolvat*", und doch seien jene Worte die Wesensform der sakramentalen Absolution. In der Praxis bediente man sich zumeist einer Verbindung der beiden von Olivi gekennzeichneten Formeln, wie Johannes von Freiburg in seiner gegen Ende des 13. Jahrhunderts verfaßten Summa confessorum ausdrücklich bezeugt[93]. Sie lautet nach ihm: „*Deus te absolvat et ego auctoritate, qua fungor, absolvo te a peccatis tuis in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Amen.*"

Vitalis de Furno hat in seiner Bußlehre dem Materie-Form-Schema keine besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Er spricht zwar in diesem Zusammenhang wiederholt von Materie und Form des Sakramentes, meint aber mit Materie nur

---

88 Bonaventura: Sent. IV, d. 17, p. 2, dub. 5: IV, 449; d. 18, p. 1, a. 2, q. 2: IV, 473 — Thomas: Sent. IV, d. 22, q. 2, a. 2, qc. 3: IV, 614; S. theol. III, q. 84, a. 3 et ad 1: 12, 289; Opusculum de forma absolutionis 68 f. 71 f. 77.

89 Vgl. oben S. 183.

90 Albertus: Sent. IV, d. 17, a. 53: 29, 748; — Thomas: Sent. IV, d. 22, q. 2, a. 2, qc. 3: IV, 614.

91 S. theol. III, q. 84, a. 3, ad 3:

92 „Et ideo male dicunt dicentes, quod minister per potestatem clavium se habet ad remissionem culpae tantum deprecative et per modum deprecantis et obsecrantis, quia si hoc esset verum, falsissime et male diceret: ‚Absolvo te'; immo deberet tantum dicere: ‚Deus absolvat te'; et tamen haec est forma essentialis in sacramentali absolutione." Olivi: Sent. IV, d. 18, a. 2, q. 1: Pa f. IVr; Petrus de Tr.: Sent. IV, d. 18, a. 2, q. 1: Fa f. 127v. Vgl. Heynck, Olivi 41 f. 151.

93 Vgl. Ott, Opusculum 125. A. Walz, Hat Johann von Freiburg in Paris studiert?, in: Ang 11 (1934) 245—249.

die Sünde oder den reuigen Sünder. Auch nach ihm gehören Reue, Beichte und Genugtuung zur Vollständigkeit und Vollkommenheit des Bußsakramentes, wie er in einer eigenen Quästion ausdrücklich erklärt. Aber über seine innere Wesensstruktur spricht er sich nicht näher aus. Weitläufig begründet er den einheitlichen Charakter des Bußsakramentes, ohne daß man aber aus seinen Ausführungen eine klare Antwort über seine Anschauung von der hylemorphen Zusammensetzung des Bußsakramentes erhalten könnte. Dagegen hat er sich eingehend zu der Frage nach der sprachlichen Fassung der priesterlichen Absolution geäußert. Bemerkenswert ist hier seine Feststellung, es sei allgemeine Anschauung seiner Zeit (communiter dicunt doctores, communiter hodie tenetur), daß die Absolution nicht nur indikativ, sondern auch invokativ sein, d. h. eine Anrufung der Heiligsten Dreifaltigkeit enthalten müsse. Darum sei der Zusatz „*in nomine Patris* etc." hier ebenso wesensnotwendig wie bei der Taufformel. Die Absolutionsformel lautet nach ihm: „*Auctoritate qua fungor vel mihi commissa* (quod idem est) *absolvo te*" usque ad „*a peccatis tuis*", „*in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti*". In der Beurteilung der dieser Absolution vorausgehenden Gebete „*Misereatur* etc." und „*Indulgentiam* etc." folgt er dem hl. Thomas und erklärt sie als „de bene esse" nicht „de esse" des Bußsakramentes.

5. In unserm Überblick über die Lehre von der Gnadenwirksamkeit der priesterlichen Absolution und der damit zusammenhängenden Fragen in der Hochscholastik haben wir bereits gelegentlich einige der Gründe gestreift, die die Vertreter der bejahenden Ansicht für ihre Auffassung geltend gemacht haben. Wenn wir ihre Begründung nun im Zusammenhang darstellen wollen, läßt sich folgendes sagen: Ausgangspunkt ihrer Beweisführung sind die beiden Schriftstellen Mt 16, 19 und Joh 20, 23. Ohne auf eine Exegese dieser Texte näher einzugehen, sehen sie darin die Verheißung und Übertragung der Schlüsselgewalt ausgesprochen und betonen, daß hier doch offenbar den Aposteln und ihren Nachfolgern eine Einflußnahme auf die Vergebung der Sünden zugestanden werde; die abschwächende und umdeutende Auslegung dieser Texte durch die kontritionistischen Theologen werde dem klaren Sinn dieser Aussprüche der Hl. Schrift nicht gerecht. So vor allem Richardus Rufus[1], Thomas von Aquin[2], Petrus Johannis Olivi[3] und Petrus de Trabibus[4]. Dabei rekurriert Thomas bei seiner Argumentation fast ausschließlich auf die Verheißung der Binde- und Lösegewalt bei Mt 16, 19.

Als Traditionszeugnisse führen Wilhelm von Melitona[5] und die von ihm abhängige Summa Halesiana[6], Richardus Rufus, Olivi und Petrus de Trabibus[7] Texte

[1] Sent. IV, d. 18, a. 2, q. 1: A f. 168v; vgl. oben S. 191.
[2] Vor allem im Opusculum de forma absolutionis; vgl. S. 67 f. 75. 79 f.
[3] Sent. IV, d. 18, a. 2: Pa IVr; vgl. Heynck, Olivi 41 f.
[4] Sent. IV, d. 18, a. 2, q. 1: Fa f. 127v; vgl. oben S. 191 f.
[5] Quaestiones de sacramentis: De quidditate poenitentiae sacramenti q. 4: Vd f. 296v; vgl. Heynck, Bußlehre 66 ff.
[6] Sum. Halesiana IV, q. 14, m. 2, a. 1, § 3, ad 1: IV, 469.
[7] Vgl. Anm. 1. 3. 4.

aus Hugo von St. Viktor[8] und der als Werk Augustins angesehenen Schrift *De vera et falsa poenitentia*[9] an, Texte, die die sündentilgende Kraft der kirchlichen Schlüsselgewalt deutlich hervorheben.

In der spekulativen Begründung ihrer These steht an erster Stelle der Hinweis auf die Parallelität zwischen Taufe und Bußsakrament. Wenn man keine Bedenken hat, der Taufe eine gnadenerteilende und sündentilgende Wirksamkeit zuzuschreiben — davon waren auch die kontritionistischen Theologen überzeugt —, so sind solche Bedenken auch dem Bußsakrament gegenüber nicht berechtigt; wie die Taufe gegen die Erbsünde eingesetzt ist, so die Buße gegen die persönliche schwere Sünde. Dieses Argument findet sich schon bei Hugo von St. Cher[10], Wilhelm von Melitona[11], Bonaventura[12], in der Summa Halesiana[13] und kehrt bei fast allen späteren Theologen des 13. Jahrhunderts wieder. Thomas von Aquin gründet bei seiner ausführlichen Behandlung unserer Frage nach der Wirkkraft der priesterlichen Absolution seine Beweisführung vornehmlich auf diesen einen Gedanken[14]. Dabei wird der Beweis noch durch die Überlegung verstärkt, daß, wenn schon — wie bei der Taufe — ein unbelebtes Element, das Taufwasser, Träger der sakramentalen Kraft ist, dies erst recht bei einer geistbegabten menschlichen Person, wie es der absolvierende Priester ist, der Fall sein kann und muß[15], ein Gedanke, der uns schon in einem Einwand bei Bonaventura begegnet[16]. In engem Zusammenhang damit wird die Sakramentalität der Buße geltend gemacht. Als einem Sakrament des Neuen Bundes muß man auch der Buße eine Gnadenwirksamkeit zuerkennen. Entsprechend dem allgemein angenommenen Grundsatz, daß die Sakramente das bewirken, was sie bezeichnen, muß das Bußsakrament, da es die Vergebung der Sünden bezeichnet, diese auch bewirken. Die Wirkkraft des Sakramentes ruht aber ganz oder vornehmlich in dem formalen Teil des sakramentalen Zeichens, und das sind hier die Absolutionsworte des Priesters. Sie entfalten stets ihre Wirkkraft, wenn nur der Empfänger des Sakra-

---

[8] Hugo de Sancto Victore, De sacramentis christianae fidei, lib. 2, p. 14, c. 8: PL 176, 564 ff.

[9] Die Schrift stammt aus der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts und wurde im Mittelalter fälschlich dem hl. Augustin zugeschrieben. Vgl. P. Anciaux, La théologie du sacrement de Pénitence au XII[e] siècle, Louvain 1949, 15. Zitiert wird von unseren Scholastikern eine Stelle aus c. 10: PL 40, 1122.

[10] Sent. IV, d. 14, q. 1: Vc f. 83v; vgl. Heynck, Bußlehre 59 f.

[11] Quaestiones de sacramentis: De quidditate poenitentiae sacramenti q. 3. 4: f. 296r—297r; vgl. Heynck, Bußlehre 65 ff.

[12] Sent. IV, d. 18, p. 1, a. 2, q. 1, ad 2 et ad 4: IV, 473 ff.; vgl. auch d. 17, p. 2, a. 2, q. 3: IV, 446 ff.; dazu Heynck, Bußlehre 21 ff. 35 ff.

[13] Sum. Halesiana IV, q. 14, m. 2, a. 1, § 3, ad 5: IV, 468 f.

[14] Sent. IV, d. 18, q. 1, a. 2, qc. 1: IV, 527 f.; so auch im Quodlibet IV, q. 7: 79.

[15] Nach Thomas bedient sich Gott bei der Taufe eines *instrumentum inanimatum*, des Taufwassers, bei der Buße eines *instrumentum animatum*, des absolvierenden Priesters; vgl. auch oben S. 184.

[16] „Item communiter conceditur, quod sacramentum baptismi delet culpam, sed tamen in hoc non derogatur divinae potentiae in aliquo; sed maioris virtutis est susceptivus spiritus rationalis quam aqua: ergo videtur, quod sine aliquo inconvenienti possit dici, quod sacerdos virtute clavium ministerialiter absolvit a culpa." Sent. IV, d. 18, p. 1, a. 2, q. 1, obi. 4: IV, 456.

mentes kein Hindernis setzt. Diese Gedanken treten uns in einer mehr oder weniger ausgeprägten Form bei allen Theologen der Hochscholastik entgegen, die eine Gnadenwirksamkeit des Bußsakramentes verteidigen, soweit sie überhaupt Beweise anführen und sich nicht auf eine bloße Darstellung ihrer These beschränken[17].

Der hl. Bonaventura argumentiert vor allem aus der Idee der Mittlerstellung zwischen Gott und den Menschen, die dem Priester auf Grund der Schlüsselgewalt zukommt[18]. Thomas von Aquin sieht die letzte und tiefste Begründung für die sündentilgende Kraft des Bußsakramentes darin gegeben, daß im Sakrament und durch das Sakrament das allein unsere Schuld hinwegnehmende Leiden Christi an uns wirksam wird. Zwar zieht der Aquinate bei der Behandlung der Frage nach der Wirkkraft der priesterlichen Absolution diesen Gedanken auffallenderweise nicht heran; er bildet aber die Grundlage für seine Beweisführung in der ähnlich gelagerten Frage nach der Heilsnotwendigkeit der Beichte[19]. In seinem Opusculum de forma absolutionis[20] und in der Summa theologica[21] beruft er sich immer wieder darauf. Petrus von Tarantasia[22], Nikolaus Ockham[23], Johannes von Sterngassen[24], Humbert von Prully und der Anonymus des Cod. Leipzig 557[25] schließen sich hier eng an Thomas an und kommen wie er bei der Begründung der Heilsnotwendigkeit der Beichte darauf zu sprechen. Eine beherrschende Stellung nimmt dieser Gedanke von dem Leidensverdienste Christi, das uns durch die Sakramente, insbesondere durch das Bußsakrament vermittelt wird, in der Bußlehre Olivis und seines Schülers Petrus de Trabibus ein, wie wir bereits oben dargelegt haben[26]. Petrus de Trabibus faßt alle von einzelnen Theologen der Hochscholastik für die sündentilgende Kraft der priesterlichen Absolution geltend gemachten Gründe in wohldisponierter Beweisführung zusammen, wenn er schreibt:

„Dicendum ergo videtur, quod nullus a peccato potest iustificari nisi per meritum passionis Christi Jesu, virtute cuius non imputat Deus ei, qui eius fit particeps, iniuriam et offensam. Nullus autem fit particeps meriti Christi, nisi actu vel voto vel proposito subiciat se sacramentis, quoniam illa statuit et dedit Christus ecclesiae ad obti-

---

[17] Vgl. etwa Wilhelm von Melitona und die Summa Halesiana in den in Anm. 11 und 13 zitierten Stellen, dazu Heynck, Bußlehre 65 ff., ferner Bonaventura (siehe Anm. 12), Richardus Rufus: Sent. IV, d. 18, a. 2, q. 1: A f. 167v; Thomas: Sent. IV, d. 18, q. 1, a. 2, qc. 1: IV, 524 f.; Quodlibet IV, q. 7: 77 f.; Opusculum de forma absolutionis 72. 91 f. [18] Vgl. oben S. 182 f.

[19] „Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod passio Christi sine cuius virtute nec actuale nec originale peccatum dimittitur, in nobis operatur per sacramentorum susceptionem, quae ex ipsa efficaciam habent: ideo ad culpae remissionem et actualis et originalis requiritur sacramentum ecclesiae, vel actu susceptum, vel saltem voto, quando articulus necessitatis, non contemptus sacramentum excludit; et per consequens illa sacramenta quae ordinantur contra culpam, cum qua salus esse non potest, sunt de necessitate salutis; et ideo sicut baptismus, quo deletur originale, est de necessitate salutis, ita et poenitentiae sacramentum." Sent. IV, d. 17, q. 3, a. 1, qc. 1: IV, 500.

[20] Opusculum de forma absolutionis 93. 95.

[21] Sum. theol. III, q. 84, a. 3. 5. 7.; q. 86, a. 1. 4. 6.

[22] Sent. IV, d. 17, q. 2, a. 2, qc. 1: IV, 190. [23] Sent. IV, d. 17, q. 10: O f. 157v.

[24] Sent. IV, d. 17, a. 3, q. 1: Vb f. 81r.

[25] Humbert: Sent. IV, d. 17, p. 3, a. 1, q. 1: Eb f. 162r. — Anonymus: Sent. IV, d. 17, a. 1, q. 9: L f. 59v. [26] Vgl. oben S. 191 f.

nendam participationem meriti sui. Potestas autem clavium ordinatur per se et immediate ad ministrationem et dispensationem sacramentorum, et per hoc ad communicationem meriti Christi, accedentibus ad sacramenta. Et quia per meritum Christi fit iustificatio a peccato et eius remissio, potestas clavium ministerialiter et dispositive extendit se ad peccati remissionem et peccatoris iustificationem. Unde sacerdos peccatum remittit ministerialiter et dispensative per clavium potestatem.

Et huic expositioni concordat textus, ubi exprimat clavium dationem Joan. 20: ‚Quorum remiseritis peccata etc.'; concordat Augustinus libro *De poenitentia:* Sacerdotes inquantum possunt poenitentibus parcere: quibus enim remittunt, remittit Deus. Et hoc ostendit consequenter per exemplum de Lazaro, quem ligatum solvere discipulis mandavit, per hoc ostendens potestatem absolvendi sacerdotibus concessam. Concordat Hugo libro II *De sacramentis,* parte 14, cap. 7, ubi vult et ostendit, quod Deus dedit potestatem sacerdotibus peccata dimittendi. Ratio etiam huic concordat, quoniam sicut baptismus ordinatur ad iustificationem ab originali, sic poenitentia ad remissionem actualis. Formale autem complementum in sacramento poenitentiae est absolutio; ergo per eam fit peccati remissio, modo iam praedicto. Quod autem aliquis in contritione iustificatur, hoc est propter votum et propositum confitendi et absolutionem habendi, eo quod sacramenta in voto et proposito operantur"[27].

Auf diesem theologiegeschichtlichen Hintergrunde erscheinen nun die Ausführungen des Vitalis de Furno zu unserem Thema in dreifacher Hinsicht bemerkenswert: 1. Während die Theologen vor ihm bis auf Olivi und Petrus de Trabibus bei der Behandlung der Frage nach der Wirkkraft der priesterlichen Absolution ihr Hauptaugenmerk auf die Darlegung und Erklärung der eigenen Theorie oder auch der übrigen Lösungsversuche richten und zur Begründung nur das eine oder andere der genannten Argumente vorbringen, manche auch ganz darauf verzichten, legt Vitalis auf eine umfassende Beweisführung großes Gewicht. Er weiß für seine These nicht weniger als 12 Gründe namhaft zu machen. 2. Der schon von Thomas in seiner Bußlehre kräftig betonte Gedanke von dem unsere Sündenschuld hinwegnehmenden Leiden Christi, ein Gedanke, der freilich von ihm bei seiner Begründung der sündentilgenden Kraft der priesterlichen Absolution nicht ausdrücklich herangezogen, dagegen von Olivi und Petrus de Trabibus aufgegriffen und zum Ausgangspunkt ihrer Beweisführungen in der Bußlehre und besonders in unserer Frage genommen wird, bildet auch für Vitalis die Grundlage seiner Argumentation. Seine beiden ersten Beweise für die sündentilgende Kraft der priesterlichen Absolution fußen darauf; ebenso seine eingehende Begründung der Sakramentalität der Buße. Dabei ist er in der näheren Formulierung seiner Argumente durchaus selbständig und weder von Thomas noch von Olivi und Petrus de Trabibus unmittelbar abhängig. Auffallenderweise beruft er sich nicht ausdrücklich auf die Einsetzungsworte bei Johannes 20, 23, sondern nur, wie Thomas, auf die Verheißung der Binde- und Lösegewalt bei Matthäus 16, 19. Wie seine Vorgänger weist auch er auf die Parallelität zwischen Taufe und Bußsakrament hin. Ähnlich wie Olivi und Petrus de Trabibus argumentiert er aus dem Wortlaut der indikativen Absolutionsformel, die wahrheitswidrig sei, wenn der Priester nicht wirklich von der Sündenschuld, sondern

[27] Sent. IV, d. 18, a. 2, q. 1: Fa f. 127v.

nur von der Strafe lossprechc. Alle übrigen Argumente, die er vorträgt, sind nur mehr oder weniger beweiskräftige Kongruenzgründe. Sie haben alle das eine gemeinsam, daß hier philosophische Grundsätze und Überlegungen als Ausgangspunkt der einzelnen Beweise gewählt werden. 3. In dem Ziel, das sich Vitalis mit seiner Beweisführung gesteckt hat, geht er über alle seine Vorgänger hinaus. Er will nicht nur dartun, daß sich die Schlüsselgewalt auf die Nachlassung der Sündenschuld erstreckt, sondern darüber hinaus, daß sie ausschließlich die Schuld und in keiner Weise die zeitlichen Sündenstrafen zum Gegenstande hat. Damit steht er in direktem und schärfstem Gegensatz zur lombardischen Deklarationstheorie.

6. Wir haben bereits im ersten Teil unserer Untersuchung darauf hingewiesen, daß Vitalis de Furno in der Bestimmung des Sicherheitsgrades seiner These von der sündentilgenden Kraft der priesterlichen Absolution sehr vorsichtig ist; er will sie nicht als feststehende Behauptung sondern nur als probable Meinung gewertet wissen: „non temerarie est asserendum, sed probabiliter opinandum"[28]. Aber er führt so viele Beweise dafür an und trägt sie mit einer solchen Bestimmtheit vor, daß seine wahre Anschauung in dieser Frage eigentlich nicht zweifelhaft sein kann. Um so mehr ist man überrascht, daß er in seinem später verfaßten dritten Quodlibet diese Lehre, die er hier als Meinung einiger anführt, ablehnt und sich offen für die Deklarationstheorie des Petrus Lombardus bekennt und sie als die „communis opinio" bezeichnet.

„Alia est communis opinio doctorum, cui magis est adhaerendum. Hanc enim quaestionem determinat Magister *Sententiarum,* libro IV, dist. XVII, et Gratianus prolixe, *De poenitentia,* dist. 1, et adducunt multas auctoritates et rationes quod contritio peccatum delet. Est igitur communis et sana opinio quod in plena contritione etiam ante vocalem confessionem culpa deletur, nihilominus tamen vocalis confessio, ubi adesse potest, est necessaria ad salutem. Ad confirmationem autem huius positionis Magister *Sententiarum* et Gratianus multas auctoritates et rationes adducunt in locis praedictis; quaere ibi"[29].

Vitalis gibt eine eingehende Darstellung und Begründung der lombardischen Ansicht, geht aber, wie man es eigentlich erwarten sollte, auf die vielen Argumente, die er vorher für die gegenteilige Meinung angeführt hatte, nicht näher ein. Nur auf den einen Einwand, daß bei einer solchen Erklärung die Absolutionsformel etwas Falsches aussage, antwortet er zum Schluß: „A peccatis absolvere", so betont er, bedeutet: von den durch die Sünde zugezogenen Fesseln lösen. Es ist aber eine fünffache Fessel, die die Sünde im Gefolge hat: Fessel der Schuld, der ewigen Strafverhaftung, der Verpflichtung zum Bekenntnis auf Grund des Gebotes der Kirche, der zeitlichen Strafe und des Ausschlusses aus der Gemeinschaft des mystischen Leibes, die dem Sünder die Teilnahme an den Sakramenten der Kirche verwehrt. Der Priester löst nun durch seine Absolution zwar nicht von den ersten beiden Fesseln der Sünde — das ist Gott selbst vorbe-

---

[28] Vgl. oben S. 168. [29] Delorme 190.

halten —, wohl aber von den drei übrigen Fesseln; und darum kann man ihm in Wahrheit ein „a peccatis absolvere“ zuschreiben.

„Et quia omnia ista vincula contrahuntur ratione peccati et culpae, quaelibet absolutio absolvens ab aliquo istorum dicitur absolvere a peccato, quia absolvit a vinculo per peccatum contracto, quamvis a vinculo peccati solus Deus absolvat et a poena aeterna similiter; unde sicut solius Dei erat offensa, ad ipsum solum pertinebat iustitia, vindicta et poena, ab ipso solo infunditur gratia, sic ad ipsum solum pertinet absolvere a culpa et poena aeterna“[80].

Hier erhebt sich die Frage: Was mag Vitalis de Furno bewogen haben, die im Sentenzenkommentare vorgetragene und durch zahlreiche Beweise gestützte Lehre von der sündentilgenden Kraft der priesterlichen Absolution, die von allen bedeutenden Theologen seiner Zeit vertreten wurde, wenige Jahre später aufzugeben und sich im Quodlibet die Deklarationstheorie des Petrus Lombardus zu eigen zu machen?

Es sei hier folgende Vermutung ausgesprochen: Nach Ausweis der Hs, die den Kommentar unseres Franziskaners enthält, hat Vitalis seiner Erklärung des vierten Sentenzenbuches, die er im Schuljahr 1295/96 im Studienhaus zu Montpellier vorgetragen hat und die nur als Reportation auf uns gekommen ist, die Vorlesung seines Lehrers Jakobus von Quarcheto zugrunde gelegt, die er während seines Studiums in Paris mitgeschrieben hatte[31]. Es ist natürlich heute kaum noch möglich, im einzelnen zu entscheiden, wie weit Vitalis hier die Gedanken seines Lehrers wiedergibt und wie weit er aus eigenem schöpft. Von der Einleitungsfrage seines Sentenzenkommentars ist uns wahrscheinlich die ursprüngliche Fassung seines Lehrers Jakobus von Quarcheto erhalten[32]. Wenn man beide Texte miteinander vergleicht, erkennt man bald, daß Vitalis hier seine Vorlage nur leicht überarbeitet hat. Im übrigen wissen wir, daß er sich in seinem sonstigen Schrifttum oft sehr eng an seine Quellen angelehnt und nicht selten größere Partien wörtlich oder fast wörtlich abgeschrieben hat[33]. Bei der Durchsicht seiner Bußlehre fiel uns nun folgendes auf: Für gewöhnlich bezieht der Verfasser bei der Erörterung eines Problems eindeutig Stellung, erklärt die These, die er vertreten will, und fügt eine mehr oder weniger eingehende Begründung bei. Eine Quästion bildet eine auffallende Ausnahme; es ist die q. 1 der Dist. 22[34]. Sie behandelt die damals unter den Theologen heftig diskutierte Frage nach der Möglichkeit einer Beichte von Sünden, die bereits vorher im Bußsakrament bekannt und nachgelassen worden sind[35]. Die einen bejahten die Gültigkeit und Sinn-

---

[80] Delorme 190 und 191 f. [31] Vgl. oben S. 165.

[32] Vgl. V. Doucet, Les neuf Quodlibets de Raymond Rigaud, d'après le ms Padoue Anton. 426, in: FrancFranc 19 (1936) 232 ff.

[33] Das gilt vor allem von den Quaestiones disputatae, die in der Scotusausgabe von Wadding als Werk des Scotus „De rerum principio“ gedruckt worden sind, die aber Vitalis de Furno zum Verfasser haben. Hier finden sich längere wörtliche Entlehnungen aus Ägidius Romanus, Heinrich von Gent, Matthäus von Aquasparta, vor allem aus Gottfried von Fontaine und Petrus Johannis Olivi; vgl. dazu jetzt A. Maier, Zur handschriftlichen Überlieferung der Quodlibeta des Petrus Johannis Olivi, in: RechThAncMéd 14 (1947) 226 f. [34] Va f. 29rv.

[35] Vgl. J. Beumer, Die Andachtsbeichte in der Hochscholastik, in: Schol 14 (1939) 50—74, bes. 65 ff.

haftigkeit einer solchen Wiederholungsbeichte, die anderen bestritten sie auf das entschiedenste. Hier gibt nun Vitalis in seinem Kommentar einen ausführlichen Bericht über diese Kontroverse, führt die verneinende und die bejahende Ansicht nebst ihren Gründen und Erwiderungen an, ohne sich aber für eine Seite zu entscheiden. Die bejahende Ansicht bezeichnet er als sententia communis, die Vertreter der verneinenden Ansicht nennt er „quidam de modernis adhuc viventibus". Diese „moderni" lassen die Erwiderung ihrer Gegner, bei einer Wiederholungsbeichte trete zwar die erste und hauptsächlichste Wirkung des Sakramentes, die Tilgung der Sündenschuld und der damit verbundenen ewigen Strafe, nicht aufs neue ein, wohl aber die sekundäre Wirkung, nämlich die Tilgung von zeitlichen Sündenstrafen und Vermehrung der heiligmachenden Gnade[36], nicht gelten:

„Sed adhuc illi, qui sunt contrariae opinionis, scilicet quod nullo modo possit iterari confessio respectu eiusdem peccati, praedictam authenticam et communem responsionem violenter impugnare nituntur sic et volunt ostendere, quod impossibile sit formam sacramenti poenitentiae, quantum est de se et in ratione sacramenti, posse attingere deletionem poenae temporalis sive in effectum accidentalem, ut dicunt primi"[37].

Sie führen 8 Gründe für die Richtigkeit ihrer Entgegnung an, als letzten Beweis diesen: „Nichts wirkt etwas, nachdem es aufgehört hat zu wirken. Nun hört aber die Form der Absolution in dem Augenblicke, wo sie vollendet ist, auf zu wirken, weil sie darüber hinaus nichts wirkt"[38]. Daran knüpft nun Vitalis folgende aufschlußreiche Bemerkung an:

„Et nota, quod istud argumentum audivi a magno magistro, quod satisfactio nullo modo est pars essentialis sacramenti poenitentiae, cum non possit cum forma ipsius esse, sed semper post. Et ideo dicebat, quod sacerdos non habet ex vi clavium potestatem imponendi poenam temporalem, cum ipsa nec per se nec per accidens ullum habeat respectum ad sacramentum, sicut nec temporalis poena ad baptismum; unde, sicut baptismus ita delet culpam originalem, quod in nullo attingit poenam temporalem — nam ita patitur puer baptizatus sicut non baptizatus —, ita, dicunt ipsi, poenitentia sive absolutio ita attingit et delet culpam actualem, quod nullo modo poenam temporalem. Et cum quaeras, unde habet sacerdos, quod poenam temporalem imponit, dicunt, quod hoc habet sacerdos non ex vi sacramenti poenitentiae, sed quia ipse est dispensator corporis Christi; unde congruum fuit, quod sacerdos, qui subditis suis consecrat et dispensat corpus Christi, dispenset et imponat eis poenas temporales ad satisfaciendum de suis offensis, quando reconciliat per sacramentum poenitentiae eos sibi. Hoc enim non asserendo, sed recitando tantum dixi. Absit a me enim, ut velim transgredi terminos, quos posuerunt patres nostri antiqui magistri. Quinimmo, ut dicit Magister in littera, et est verbum in tanto homine dignum memoria: sufficit mihi, si possum saturari de micis, quae cadunt de mensa antiquorum doctorum. Sed videtur mihi, si certitudinaliter possem constare illud, quod praesupponitur in quaestione, scilicet quod homo sit sufficienter contritus et legitime absolutus ac per hoc peccata omnino deleta, certe iste numquam indigeret alia confessione; sed quia hoc non constat hominibus, immo dubitandum est multum, maxime in viris perfectis, in quibus maior requiritur confessio, quod non fuerint sufficienter contriti et per consequens nec legitime absoluti, ideo ad omne

[36] Vgl. Henricus Gand.: Quodlibet VII, c. 22. Text bei Beumer, Andachtsbeichte 68, Anm. 55. [37] Va f. 29v.

[38] „Item, nihil postquam cessavit operari, operatur aliquid; sed forma absolutionis in instanti, quo fuit completa, cessat operari, quia de cetero nihil operatur." Va f. 29v.

dubium amovendum, maxime ubi tantum incumbit periculum, laudabile et sanum est frequenter conteri in corde et confiteri in ore, quia ,gutta cavat lapidem non vi, sed saepe cadendo'; nec ex hoc fit aliqua iniuria sacramento"[39].

Der ungenannte Lehrer vertritt also die Auffassung, das Bußsakrament habe keinerlei Beziehung zur zeitlichen Sündenstrafe; das Sakrament oder die Schlüsselgewalt des Priesters erreiche zwar die Sündenschuld und tilge sie, in keiner Weise jedoch die zeitliche Sündenstrafe. Das aber ist genau die These, die in unserem Kommentar in der oben ausführlich dargelegten Quästion über die Wirkkraft der priesterlichen Absolution verteidigt wird und sich gerade in diesem Punkte von allen damals vertretenen Ansichten unterscheidet. Wie hier, so wird auch dort in einem Argument die gleiche Behauptung für die Taufe aufgestellt: auch sie tilgt die Erbsünde, erreicht aber in keiner Weise die zeitlichen Sündenstrafen[40].

Da es nun auf Grund der Handschriftennotiz sicher feststeht, daß Vitalis de Furno in Paris Jakob von Quarcheto gehört und dessen Vorlesungen über das vierte Sentenzenbuch nachgeschrieben hat, er aber seiner eigenen Erklärung des vierten Buches diese Vorlesungen seines Lehrers zugrunde legt, ist die Vermutung nicht unberechtigt, daß mit diesem „magnus magister", den Vitalis eine solche singuläre Ansicht hat vortragen hören, niemand anders als sein Lehrer Jakob von Quarcheto gemeint ist. Vitalis de Furno scheint also bei der Behandlung der Frage nach der Wirkkraft der priesterlichen Absolution im wesentlichen nur das dargelegt zu haben, was er von seinem Lehrer in Paris gehört und mitgeschrieben hatte, während er hier in unserer Frage nach der Gültigkeit einer Wiederholungsbeichte selbständig referiert und die Ansicht seines Lehrers als eine der vertretenen Meinungen anführt und sich davon distanziert. Die schon kurz charakterisierte Eigenart unserer Quästion mit ihren persönlichen Bemerkungen und ihrer hier zum Ausdruck kommenden unentschiedenen Haltung, die sich nicht gern von der communis opinio entfernt[41], läßt jedenfalls erkennen, daß wir es hier mit Ausführungen zu tun haben, die von Vitalis selbst stammen.

Vermutlich hat also Vitalis bei der Behandlung der Frage nach der Wirkkraft der priesterlichen Absolution nicht eigentlich seine eigene Ansicht darlegen wollen, sondern vorerst nur die seines Lehrers[42]. Später, als er in seinem

[39] Va f. 29v. [40] Vgl. oben S. 170 ff. 206.

[41] Zur Beleuchtung dieser Eigenart sei noch ein weiterer Text aus dieser Quästion angeführt: „Quidam alii novissimi magistri addunt duos alios casus, in quibus potest et debet confessio iterari . . . In istis duobus casibus aliqui dicunt, quod si non de necessitate, tamen de congruitate est tota confessio a capite iteranda. *Sed istud communiter non tenetur, et ideo non assero neque condemno.*" Va f. 29r.

[42] Es wird häufig vorgekommen sein, daß ein junger Bakkalar bei seiner Sentenzenvorlesung fremde Ansichten, besonders die seines Lehrers, zunächst übernommen und vorgetragen hat, die er später, als er die Frage selbst genauer untersuchte, nicht mehr aufrecht hielt; vgl. dazu die aufschlußreichen Bemerkungen des Scotusschülers Wilhelm von Alnwick: „Et hanc opinionem ad praesens tenui gratia illorum qui in Scoto student. Forte alias aliam viam tenebo, quae hic non ponitur." „Quamvis haec, quando Sententias legerat (sc. Scotus), oppositum tamen dicebat, postquam fuit magister, nam in

dritten Quodlibet selbst dazu Stellung nehmen mußte, hat ihn ein genaueres Studium der Frage, vielleicht auch das Bestreben, nicht von der communis opinio, als welche er die lombardische Deklarationstheorie ansah, abzuweichen, dazu geführt, die singuläre These seines Lehrers, daß sich die Schlüsselgewalt nur auf die Tilgung der Sündenschuld und in keiner Weise auf die Nachlassung von zeitlichen Sündenstrafen erstrecke, nicht zu übernehmen.

Wenn Vitalis bei der Behandlung unserer Frage im dritten Quodlibet schreibt: „. . . *de qua potestate (sc. sacerdotis administrantis sacramentum poenitentiae) recitavi in IV diversos modos diffuse, quos hic breviter tangam*“[43], so kann man bezweifeln, ob er damit, wie der Herausgeber unserer Schrift, F. Delorme, annimmt[44], auf unseren vorliegenden Kommentar zum vierten Sentenzenbuch hinweist. Denn einmal läßt die Bemerkung „*de qua recitavi in IV*“ eher vermuten, daß er einen von ihm selbst herausgegebenen Kommentar meint; hier aber handelt es sich um eine von seinem Schüler Johannes de Fonte[45] stammende Nachschrift seiner Vorlesungen; sodann trifft es nicht zu, daß in diesem Kommentar die

3 argumento . . .“ „Ideo puto, quod, si quaestionem specialem super hoc habuisset (sc. Scotus), aliquid exquisite dixisset, loquebatur enim secundum communem opinionem, quae tunc currebat in ore hominum dicentium quod creatura . . . Et hoc quidem expertus sum in ipso, quia sequendo communem sententiam loquentium, solebam cum eis dicere, quod creatura secundum suum esse intelligibile aeternum producitur a Deo, sed nunc veritatem diligentius inquirendo contrarium mihi omnino apparet. Sicut etiam doctor solempnis, mgr. Henricus de Gandavo, multa dixit in determinando quaestiones aliquas, quae tunc non pertinebant ad suum principalem intentionem et hoc quidem secundum communem opinionem aliorum, quorum tamen opposita postea dixit, quando quaestionem specialem super illis habuit.“ Vgl. C. Michalski, Die vielfachen Redaktionen einiger Kommentare zu Petrus Lombardus, in: Miscellanea Fr. Ehrle, Romae 1924, vol. I, 219 f. Vgl. auch V. Doucet in: ArchFrancHist 25 (1932) 386 f.

43 Delorme 187; vgl. oben S. 167 ff.

44 Delorme XXVII u. XXXI.

45 Pelster wirft bei der Besprechung des Werkes von Delorme (Greg 31 [1950] 303) die Frage auf, ob nicht „die in manchen Hss erhaltenen Conclusiones in ll. 4 Sententiarum des Johannes de Fonte, der das vierte Buch des Vitalis reportiert hat, Auszüge aus de Furno sind.“ C. Langlois (Hist. Litt. de la France 36 [1937] 296) und P. Godefroy (in: DictThCath 15/2, Paris 1950, 3105) stellen das bereits als sicher hin. Der letztere schreibt unter Berufung auf Langlois: „C'est de cet enseigment que proviennent les Conclusiones in Magistrum Sententiarum . . . que frère Jean de Fonte, frère mineur, professait vers 1303 à Montpellier en qualité de lecteur en Théologie, qui furent si souvent copiées au XIVe et au XVe siècle. C'est à tort qu'on a prétendu que cette réportation était inachevée.“ — In Wahrheit handelt es sich aber bei diesen in zahlreichen Hss auf uns gekommenen und in zwei Editionen vorliegenden Conclusiones des Johannes de Fonte (vgl. Stegmüller, Repertorium Commentariorum in Sententias Petri Lombardi, Würzburg 1947, n. 446) um einen wörtlichen Auszug aus dem Sentenzenwerk des Petrus Lombardus selbst, nicht um einen Sentenzenkommentar. Johannes de Fonte hat den Inhalt der Sentenzenbücher in Thesenform zusammengefaßt. Das geht schon deutlich aus den einleitenden Worten des Autors hervor: „Ad preces studentium dum essem lector in monte Pessulano et ut scolares pauperes sub compendio sententias haberent, ego frater Johannes de Fonte Ordinis fratrum minorum per modum conclusionum sententialiter distinctionem quamlibet eiusdem voluminis recollegi premissique prologum cum distinctionibus una cum titulis et rubricis eorundem ordinem textus non immutando, ut studiosus lector valeat se in scolis aut ambone ex eisdem iuvare ad materiam sibi occurrentem quotam libri distinctionis et capituli allegare. Et si in aliqua distinctione plures vel pauciores ponuntur conclusiones quam tituli seu rubrice vel contra, hoc non est ex errore factum, quia in una conclusione sepius materiam plurium rubricarum conscripsi et de uno titulo propter prolixitatem aut difficultatem plures conclusiones ordinavi. Subdens consequenter in quibus magister a doctoribus non tenetur.“ Joannes de Fonte, Fons Theologiae et Sententiarum, s. l. 1478, f. 1r.

verschiedenen Theorien *ausführlich* (diffuse) dargestellt sind. Ausführlich wird hier nur eine einzige Meinung behandelt, die, welche Vitalis in seinem Quodlibet an erster Stelle ziemlich eingehend entwickelt, fast so eingehend wie im vorliegenden Kommentar, obschon er sie im Quodlibet nur „kurz berühren" will. Der Deklarationstheorie des Lombarden sind im Sentenzenkommentar nur ein paar Zeilen gewidmet, während sie im Quodlibet eine verhältnismäßig breite Darlegung erfährt, obgleich es nach seinen Worten umgekehrt sein müßte. Man könnte darauf entgegnen: es handelt sich bei unserem Kommentar um eine Reportation; der Schüler könnte nun die Ausführungen seines Lehrers über die allbekannte Theorie des Petrus Lombardus absichtlich nicht mitgeschrieben haben. Demgegenüber ist zu sagen: Wenn Vitalis im Quodlibet schreibt: „*de qua potestate recitavi in IV*", so ist das offenbar kein Hinweis auf seine Vorlesungen, sondern auf eine von ihm stammende Schrift. Und da er nun weiter bemerkt, er habe dort beide Theorien „*diffuse*" behandelt, dies aber für den vorliegenden Kommentar nicht zutrifft, so muß sein Hinweis einem anderen Kommentar gelten, vielleicht einer beglaubigten Nachschrift oder einer Ausgabe seiner Pariser Sentenzenerklärung[46]. Es ist anzunehmen, daß er sich bereits in diesem Pariser Kommentar (wie wir ihn einmal nennen wollen) für die lombardische Deklarationstheorie entschieden hat. Denn wenn er im Quodlibet ausdrücklich auf diesen Kommentar verweist und betont, er wolle die beiden Ansichten, über die er sich dort ausführlich verbreitet habe, hier nur kurz darlegen, so hätte er es gewiß nicht unerwähnt gelassen, wenn er in diesem Sentenzenkommentar die entgegengesetzte Ansicht wie im Quodlibet vertreten hätte.

Zusammenfassung

Die Darstellung der Lehre von der Wirkkraft der priesterlichen Absolution, die uns Vitalis de Furno in dem vorliegenden als Schülernachschrift auf uns gekommenen Kommentar zum vierten Sentenzenbuch bietet, ist in mehrfacher Hinsicht bemerkenswert. Zunächst verdient hervorgehoben zu werden, daß Vitalis dieses zentrale Problem der mittelalterlichen Bußlehre mit einer solchen Ausführlichkeit behandelt, wie kein Scholastiker vor ihm. Das fällt um so stärker ins Gewicht, wenn wir daneben die knappe und unzulängliche Darstellung halten,

[46] Vgl. Pelster in seiner Besprechung des Werkes von Delorme (siehe Anm. 45). Er schreibt: „Da sich Vitalis im Anfang der Frage des Quodlibets auf sein viertes Buch beruft, wo er die Sentenzen ausführlich auseinandersetze, die er hier nur berühre, da anderseits im Kommentar die Darstellung kürzer ist und die angeführten Beweise recht verschieden sind, so müssen wir wohl annehmen, daß sich Vitalis im Quodlibet auf eine andere Sentenzenerklärung, wohl die in Paris gehaltene, bezieht. Wir hätten also mit zwei Kommentaren des Vitalis zu rechnen." Es stimmt allerdings nicht, daß die Darstellung im Kommentar kürzer sei als im Quodlibet; sie ist schon eingehender, aber sie müßte bei der ausdrücklichen Erklärung des Vitalis, er wolle die Frage im Quodlibet nur *kurz* behandeln, bedeutend eingehender sein. Es ist ferner nicht richtig, daß die angeführten Beweise in beiden Schriften „recht verschieden" seien; sie stimmen zumeist überein, wenn auch nicht im Wortlaut und in der Reihenfolge (vgl. oben S. 171 ff.); aber wir möchten doch Pelster darin recht geben, daß hier Vitalis auf einen anderen Sentenzenkommentar verweist als auf den im vorliegenden Cod. Vat. lat. 1095 erhaltenen.

die unser Thema bei vielen zeitgenössischen Theologen wie Johannes Quidort von Paris, Wilhelm Petri de Godino, Nikolaus Ockham und auch noch bei Richard von Mediavilla gefunden hat.

Inhaltlich gesehen, setzt seine Lehre die von Hugo von St. Cher, Wilhelm von Melitona und Bonaventura begonnene, von Thomas von Aquin mächtig geförderte Richtung fort, die dem Bußsakrament und der darin tätigen Schlüsselgewalt einen ursächlichen Einfluß auf die Tilgung der Sündenschuld zuerkennt und damit den frühscholastischen Kontritionismus überwindet. Im einzelnen weicht aber Vitalis in wesentlichen Punkten von der bisherigen Linie ab. Er scheidet scharf zwischen Sündennachlassung und Gnadeneingießung und will der priesterlichen Absolution nur das erste, nicht aber das zweite zugestehen. Er begnügt sich gegenüber der lombardischen Deklarationstheorie nicht mit dem Nachweis, daß sich die Schlüsselgewalt tatsächlich auf die Sündenschuld erstreckt, sondern er will die These seines Gegners geradezu umkehren: die Wirksamkeit des Priesters geht bei der Spendung des Bußsakramentes ausschließlich auf die Schuld und in keiner Weise auf die zeitlichen Sündenstrafen. In einigen anderen Punkten trägt unser Franziskaner aber echt thomasische Gedanken vor: einmal in seiner Lehre von dem Vorauswirken der Schlüsselgewalt und in der kräftigen Hervorhebung des einheitlichen Charakters des Rechtfertigungsweges, daß es nämlich im strengen Sinne keine außersakramentale Rechtfertigung durch die contritio gebe, sondern auch hier schon die Schlüsselgewalt wirksam sei, die allein der contritio rechtfertigende Kraft verleihe; sodann in der Begründung der Notwendigkeit und Einzigartigkeit der Rechtfertigung durch die Sakramente aus dem Leiden Christi, das allein die Sündenschuld der Menschen hinwegnehmen könne, dessen Kraft uns nur durch die Sakramente vermittelt werde. Ob unser Franziskaner hier tatsächlich von Thomas beeinflußt ist oder nicht vielmehr von Olivi und Petrus de Trabibus, die diese beiden Gedanken noch kräftiger als Thomas herausgestellt und als Grundpfeiler in ihre Bußlehre eingebaut haben, läßt sich schwer entscheiden. Eine wörtliche Abhängigkeit von irgendeinem dieser Theologen ist bei ihm nicht festzustellen. In der Frage nach dem Wesen des Bußsakramentes, seiner hylemorphen Zusammensetzung, sowie in der Frage nach der zum würdigen Empfang des Bußsakramentes erforderlichen Reue bietet unser Kommentar keine neuen Erkenntnisse und Fortschritte.

Wahrscheinlich handelt es sich bei dieser in unserem Kommentar des Cod. Vat. lat. 1095 vorgetragenen Theorie von der sündentilgenden Kraft der priesterlichen Absolution um die Meinung des Franziskaners Jakob von Quarcheto, die Vitalis de Furno bei seinen Vorlesungen im Schuljahr 1295/96 zu Montpellier von seinem Lehrer übernommen hat, die er aber später, als er sein drittes Quodlibet herausgab (vielleicht auch schon früher in seiner Pariser Sentenzenerklärung) nicht mehr zu vertreten wagte, sondern nur als Ansicht einiger anführte, um sich dann der lombardischen Deklarationstheorie anzuschließen, die er auffallenderweise für die sententia communis und damit für die sicherere Lehre hält.

„Die Materie als lebende Kraft“

Zu: Schuler, P. Bertram, O. F. M., Die Materie als lebende Kraft
Würzburg—Paderborn, Verlag Ferd. Schöningh, 1959

Hinweise des Verfassers zur Einführung in Methode und Zielsetzung dieser Schrift

Ihr entscheidendes Gepräge erhält „Die Materie als lebende Kraft“ dadurch, daß sie ganz auf dem im gleichen Verlag 1950 erschienenen Buch „Die Gotteslehre als Grundwissenschaft“ aufbaut. In dieser hatte der Verfasser es unternommen — ganz im Geist der aristotelischen Philosophie —, alle Wirklichkeit der uns umgebenden Welt von ihrem letzten Ursprung her zu verstehen und damit für die Naturphilosophie die Möglichkeit zu schaffen, in systematischer Folge alle Eigenschaften und Gesetze der sichtbaren Welt von diesem ihrem letzten Ursprung her abzuleiten. Der Nachweis, daß dieser letzte Ursprung der eine, *überweltliche,* geistige Schöpfergott sei, wie er auch von der biblischen Offenbarung bezeugt wird, war erste und vornehmste Aufgabe der „Gotteslehre als Grundwissenschaft“ (GLG). Durch diesen Erweis Gottes als des schöpferischen Urgrundes aller Dinge war dann der Naturphilosophie das Ziel gewiesen, alles in der Welt, alle Eigenschaften und Gesetze der Dinge von diesem überweltlichen Ursprung her zu verstehen. Damit war freilich auch schon ein grundlegender Gegensatz zur Naturphilosophie eines Aristoteles gegeben, dem ja der Begriff eines überweltlichen, schöpferischen Ursprungs der Welt fremd geblieben war.

Dieser Gotteserweis wurde ermöglicht durch eine phänomenologisch-analytische Methode, die zunächst zu dem Gotteserweis aus dem menschlichen Bewußtsein (als dem „natürlichsten Weg unserer Gotteserkenntnis“) führte. Dies wurde näherhin durch den Nachweis ermöglicht, daß alles Wirkliche, dessen wir durch innere oder äußere Erfahrung gewahr werden, immer etwas Mannigfaltig-eines, in einem letzten Sinn Nichteinfaches oder Endliches ist, das als solches nicht durch sich selbst existiert, sondern durch ein absolut Einfaches, absolut Letztes, das jenseits alles Mannigfaltigen oder Endlichen wirklich ist. Dieses Nichtendliche, Überweltliche und in diesem Sinn Überwirkliche ist, wie weiter nachgewiesen wird, als dreifaches Wirklichkeitsprinzip der Daseins- und Soseinsgrund alles endlich-innerweltlich Wirklichen (ähnlich wie dies in der aristotelischen Hylomorphismustheorie den drei Seinsprinzipien Wesensstoff, Wesensform und Steresis zugeschrieben wird). Wie sodann im dritten Teil der GLG (Schöpfungslehre) dargetan wird, folgt aus der Urtatsache, daß Gott das Seinsprinzip alles Endlichen ist, nicht nur, daß alle Dinge *durch* Gott sind, sondern auch, daß sie *aus* ihm sind. Darum besteht zwischen Gott und Geschöpf ein innerstes, einzigartiges Ursprungsverhältnis; und zwar in der Weise, daß die Geschöpfe in endlich begrenzter Weise etwas von dem mitbesitzen, was Gott in unendlicher, absolut ursprünglicher Weise besitzt. Dadurch wird die Existenz eines jeden endlichen Wesens zu einer realwirklichen Teilhabe am Sein seines göttlichen Urgrundes, jedoch in der Weise, daß dieser selbst in völlig ungemindertem und unverändertem Besitz seines unendlichen, einfachen Seins bleibt (ebd. 126 f.)[1].

[1] Angemerkt sei hier, daß durch diesen Teilhabebegriff eine innere Verwandtschaft der Grundrichtung meiner GLG mit der durch die Namen Platon — Plotin (Neuplatonismus) — Augustinus gekennzeichneten abendländischen Geistesrichtung begründet wird.

Wenn also Gott der Schöpfer aller Dinge ist und wenn er sie nur dadurch erschaffen kann, daß er ihnen (endlich begrenzten) Anteil gibt an seinem rein geistigen göttlichen Wesen, dann erhebt sich auch gleich die Frage: wie kann dieser rein geistige Gott dann Körperwesen erschaffen, die, wie unsere sinnliche Erfahrung uns zeigt, außereinander im Raum existieren, die schwere und träge Masse besitzen und damit gerade das Gegenteil von dem zu sein scheinen, was wir uns unter einem geistigen oder doch irgendwie geistähnlichen Wesen vorstellen?

Die Antwort auf diese Frage wurde in der GLG grundgelegt (S. 212 ff.). Dort fanden wir kurz folgendes: wegen der absoluten Einfachheit Gottes ist die ganze unendliche Fülle des göttlichen Wesens mit den Vermögen oder Kräften, sich als Geistwesen zu betätigen, sachlich identisch. Daher lassen diese Vermögen sich vom göttlichen Wesen nicht unterscheiden wie etwas zu diesem Wesen Hinzukommendes; also nicht wie Akzidentien von ihrer Substanz. Daher muß man auch sagen, das Wesen Gottes sei es, einfache, unendliche, geistige Kraft zu sein. Und zwar lebende Kraft, weil Gott als reines Geistwesen das Leben selbst ist, es in höchstmöglicher Vollendung besitzt. Trotz der absoluten Einfachheit Gottes müssen wir aber, um das göttliche Wesen wenigstens nach Analogie mit endlichen Geist- oder Vernunftwesen verstehen zu können, nach Analogie mit der Psychologie des Menschen in Gott verschiedene Grundkräfte unterscheiden. In der GLG haben wir in Gott drei verschiedene Grundkräfte oder Grundverhaltungsweisen unterschieden, Erkennen, Wollen und Fühlen (als Werterleben). Sie stellen drei verschiedene Weisen dar, wie Gott sein geistiges Wesen mit unendlicher Kraft lebt.

Für die Vertreter dieser Richtung ist es bezeichnend, daß sie die Existenz und rationale Erkennbarkeit der innerweltlichen Dinge auf deren Teilhabe an einem ewigen, überweltlichen Seienden zurückführten, sei es durch die Teilnahme am Reich ewiger Ideen (Platon), sei es durch Emanation aus der überquellenden Fülle eines ureinen, ewigen, göttlichen Weltgrundes, oder als Geschöpf eines überweltlichen, geistig-persönlichen Schöpfergottes (Augustinus).

An und für sich hätte dieser Teilhabebegriff wenigstens bei Augustinus, der doch den wahren Gottes- und Schöpfungsbegriff hatte, zur Erkenntnis gewisser Grundeigenschaften führen können, ja müssen, die allen geschaffenen Dingen durch ihre Teilhabe an dem einen göttlichen Sein und die dadurch bedingte Ähnlichkeit mit der Geistnatur Gottes notwendig haben müssen. Also zu einer transzendentalen Grundstruktur aller geschaffenen Dinge, nicht nur der menschlichen Seele, sondern auch der sichtbaren Körperwelt. Dadurch wäre nicht nur das erkenntnistheoretische Problem bezüglich der objektiv gültigen Erkennbarkeit der Außenwelt im Grunde gelöst gewesen, sondern auch der naturwissenschaftlichen Forschung der Weg zur Erkenntnis der Naturwirklichkeit weit geöffnet worden. Daß der Teilhabebegriff des Augustinus in dieser Hinsicht aber kaum fruchtbar geworden ist, hatte seinen Hauptgrund darin, daß er nach seinem eigenen Wort ‚Gott und die Seele zu erkennen begehrte, sonst nichts'. — Daß auch in dem philosophisch-theologischen Lehrsystem des hl. Thomas von Aquin, der doch auch den Teilhabebegriff bejahte (vgl. S. th. I, q. 44, a. 1) und sich zudem in der Gefolgschaft des Aristoteles für die wissenschaftliche Erforschung der Außenwelt interessierte, der Teilhabegedanke doch nicht so zum Tragen kam, wie es zu erwarten gewesen wäre, ist wohl zum guten Teil zu erklären durch die Übernahme der aristotelischen Metaphysik, besonders des Hylomorphismus, der bei Aristoteles seinerseits bedingt war durch den Begriff einer unerschaffenen, ewigen Welt und den Begriff eines überweltlichen actus purus, der nicht Weltschöpfer sein konnte. Darum mußten nach dieser Theorie am Anfang der Existenz, am Anfang alles Werdens innerhalb der Körperwelt ein innerweltliches Seinsprinzip, materia prima, Wesensstoff genannt, stehen, das von Thomas definiert wurde als etwas, das in allem das Gegenteil von Gott ist, in nichts ihm ähnlich ist: „Sic Deus et materia prima distinguuntur, quorum unum est actus purus, aliud potentia pura, in nullo convenientiam habentes" (S. c. g. I, 17). Es konnte daher nicht anders sein, als daß durch die Übernahme des Begriffs einer solchen materia prima die Fruchtbarkeit des Teilhabebegriffs gehemmt wurde und die für den christlichen Metaphysiker über alles erstrebenswerte Möglichkeit, die gesamte Weltwirklichkeit von ihrem überweltlichen Ursprung her in ihrem tiefsten Wesensgrund zu erfassen, weitgehend ungenutzt bleiben mußte.

Die unendliche Vollkommenheit dieser drei Grundkräfte bringt es mit sich, daß Gott erkennend sich ganz gegenwärtig hat, und zwar in einem unendlich einfachen Akt. Weil dieses unendlich einfache Erkennen mit dem ebenso unendlich einfachen Erkannten in Gott sachlich ganz in eins zusammenfällt, ist es ein unendlich inniges und vollkommenes Durchdringen und Besitzen seiner selbst. Und ebenso das göttliche Wollen, das sich notwendig mit unendlicher Kraft auf sich selbst als das unendliche Gut richtet. Desgleichen hat Gott sich noch auf eine dritte, gleich vollkommene Weise in sich, in unendlich inniger Selbstdurchdringung, wenn er im Fühlen das unendliche Gutsein, den unendlich beglückenden Wert seines göttlichen Daseins verkostet.

In dieser durch die drei göttlichen Grundkräfte immerfort betätigten Selbstdurchdringung besteht das göttliche Leben, der unendliche Reichtum dieses Lebens. Wenn also Gott endliche Dinge nur dadurch erschaffen kann, daß er ihnen an seinem göttlichen Leben Anteil gibt, so besitzt jedes endliche Wesen dadurch, daß es von Gott ins Dasein gesetzt ist, auch irgendwie Anteil an den drei göttlichen Grundkräften. Darum ist alles, was Gott erschafft, etwas seinem ganzen Sein nach zum Leben Befähigtes. Also endliche, lebende Kraft, durch drei geistähnliche Grundkräfte zum Leben befähigt. Etwas Totes, das nicht irgendwie an den drei göttlichen Grundkräften teilhätte, kann Gott gar nicht erschaffen. Und, das muß der Vollständigkeit halber hinzugefügt werden, auch bei den Geschöpfen muß, ähnlich wie bei ihrem schöpferischen Urgrund, Sein mit Kraft, mit den ihnen verliehenen drei Grundkräften als ebenso vielen Grundverhaltungsweisen ihres Seins in eins zusammenfallen. So hat denn auch der hl. Augustinus — wohl aus dem ihm so geläufigen Gedanken heraus, daß alles endliche Sein durch Teilhabe am göttlichen Sein sei — die (drei) Grundkräfte der menschlichen Seele (um deren Erforschung allein er sich bemühte), verstanden: „Augustinus kennt keine real von der Seele verschiedenen akzidentellen Potenzen im aristotelisch-thomistischen Sinn. Die Seele ist unmittelbar durch sich tätig. Das einheitliche Wesen der Seele entfaltet sich in den Tätigkeiten nach den verschiedenen Richtungen. Die Seelenkräfte sind die Seele selbst in ihrer verschiedenen Tätigkeitsweise. Sofern der Geist sich erinnert, heißt er Gedächtnis, sofern er erkennt, heißt er Vernunft, sofern er will, heißt er Wille" (M. Schmaus, Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus, Münster 1927, S. 272).

Weil also jedes endliche Wesen dingliche oder substantielle lebende Kraft ist, muß jedes von Gott erschaffene Wesen immer auch irgendwie teilhaben an dem dreifachen göttlichen Vermögen, sich selbst seinshaft, substantiell zu durchdringen, sich selbst substantiell in sich zu haben und dadurch sich selbst existentiell, wirklich, und nicht nur in einem übertragenen Sinn, zu besitzen. Aber nicht bloß sich selbst vermag ein von Gott geschaffenes endliches Wesen zu durchdringen. Denn weil in Gott, dem schöpferischen Urgrund aller Dinge, alles für alles durchdringlich ist, alle Geschöpfe aber, so verschieden sie auch unter sich sein mögen, an diesem einen göttlichen, sich selbst durchdringenden Vermögen teilhaben, so kann das Vermögen der Durchdringung nicht auf das einzelne Geschöpf beschränkt bleiben, sondern muß sich grundsätzlich immer zugleich auf alle anderen Geschöpfe miterstrecken, so daß diese sich auch gegenseitig zu durchdringen vermögen und dadurch nicht nur füreinander gegenwärtig sind, sondern auch ineinander existieren. Erst durch solche innere, physisch wirkliche Verbundenheit der endlichen Dinge untereinander ist die ebenso physisch wirkliche Möglichkeit gegeben, daß es zwischen denselben aktives Tun und passives Erleiden dieses Tuns, daß es wechselseitige Einwirkung der Dinge aufeinander gibt. Denn bevor Dinge aufeinander einwirken und Einwirkungen voneinander erleiden können, müssen sie miteinander auf einem gemeinsamen physischen „Boden" stehen, auf dem sie sich mit physischer Wirklichkeit begegnen können.

Des weiteren folgt aus dem gemeinsamen Ursprung aller endlichen Dinge aus dem

einen geistigen Schöpfergott, daß nicht nur das Wesen aller dieser Dinge, sondern auch alles Geschehen innerhalb der einzelnen Dinge, ebenso aber auch alles Geschehen von Ding zu Ding für uns rational erkennbar sein muß, weil alle diese Rationalität von dem einen geistigen Schöpfergott haben. Diese Rationalität zeigt sich des näheren darin, daß, wie wir sahen, die drei Grundkräfte, die jedes Geschöpf durch seinen Ursprung aus Gott besitzt, immer durch ihr ganzes Sosein den drei göttlichen Grundkräften ähnlich sein müssen. Darum müssen auch alle möglichen Verhaltungsweisen der Geschöpfe dem geistigen Erkennen, Wollen und Fühlen Gottes (bzw. endlicher Vernunftwesen, die ja die vollkommensten Abbilder Gottes sind) ähnlich sein.

Was die den Geschöpfen durch ihren Ursprung aus Gott eignende Durchdringlichkeit angeht, so müssen wir das oben Gesagte nun dahin präzisieren, daß zum vollständigen Insichhaben seiner selbst nur die reine Vernunftnatur befähigt ist, da nur in rein vernünftigem Erkennen, Wollen und Fühlen seiner selbst eine so vollkommene Hinwendung auf sich, ein so vollständiges, reflexives Gegenwärtighaben seiner selbst in sich, also ein so vollkommenes Durchdringen seiner selbst liegt, daß keinerlei Nicht-gegenwärtigsein für sich selbst, keinerlei Nicht-durchdrungensein von sich selbst mehr übrig bleibt.

Untervernünftiges dagegen, möge es nun der tierischen, pflanzlichen oder anorganischen Seinsstufe angehören, vermag als solches sich keinesfalls in gleicher Vollständigkeit zu durchdringen wie reine Vernunftwesen. Denn wie in der GLG (S. 216 f.) gezeigt, kann die Natur nicht- oder untervernünftiger Dinge nur in einer Herabminderung dessen bestehen, was die Vollkommenheit der Vernunftnatur ausmacht. Also insbesondere in einer Herabminderung der allseitigen inneren Bezogenheit aller ihrer Seinsinhalte (Mannigfaltigkeitselemente) aufeinander, so daß sie nicht mehr befähigt sind, sich in ähnlich allseitiger, erschöpfender Weise auf sich selbst hinzuwenden und sich zu durchdringen, wie das (reine) Vernunftwesen tun, wenn sie sich erkennend, wollend und fühlend auf sich selbst zurückwenden. Darum kann Untervernünftiges nie zu erschöpfender, vollkommener Durchdringung seiner selbst befähigt sein. Immer fehlt hier etwas an der allseitigen Hingerichtetheit aller Seinsbestandteile aufeinander. Immer kann Untervernünftiges sich nur in bestimmten Hinsichten durchdringen und dadurch *in* sich existieren, während es dies in anderen Hinsichten nicht vermag und insofern von der Gegenwart in sich selbst ausgeschlossen bleibt, also außer sich existieren muß.

Natürlich wird ein Ding, das sich selbst nur in solch unvollständiger Weise zu durchdringen vermag, auch andere Dinge nicht vollständiger zu durchdringen vermögen, als es dies sich selbst gegenüber vermag. Daher werden Dinge, die auf gleicher Seinsstufe, d. i. auf gleicher Stufe der Ähnlichkeit mit der Geistnatur Gottes stehen, einander im gleichen Maß von der Gegenwart ineinander ausschließen, als jedes von ihnen von der Gegenwart in sich selbst ausgeschlossen ist. Das ist denn auch der tiefste Grund, weshalb alle untervernünftigen Dinge (zu denen auch der Mensch seinem Leibe nach gehört) *Körperwesen* sind und miteinander ein räumlich ausgedehntes Universum bilden, innerhalb dessen aber trotzdem alle Dinge und alle ihre Teile miteinander in physisch wirklichen innerlich-äußerlichen Beziehungen stehen und dadurch, wie gesagt, aufeinander wechselweise einzuwirken und Einwirkungen voneinander zu erleiden vermögen.

Weil das Ausgeschlossensein voneinander und damit das Ausgedehntsein füreinander die Folge der nur unvollständigen Durchdringbarkeit ist, ist das Außereinandersein der körperlichen Dinge, ist ihre Existenz im Raum kein ebenso ursprünglicher Zustand wie deren Ineinandersein durch gegenseitige Durchdringung. Das Ausgedehntsein muß vielmehr als ein Mangel verstanden werden, der nur auftritt, wo das Vermögen, sich selbst und anderes zu durchdringen, weniger vollkommen ist als bei (reinen) Vernunftwesen, welche die höchste Stufe der Ähnlichkeit mit der göttlichen Geistnatur besitzen. Man könnte sagen, wie ein von der Sonne beschienener Mensch nur deshalb einen Schatten

wirft, weil er für das Sonnenlicht undurchdringlich ist, so wird das Sein der untervernünftigen Wesen auch nur insoweit in den Raum hinausprojiziert, als sie für sich selbst und für einander undurchdringlich sind.

Zur genaueren Beschreibung des Außereinanderseins untervernünftiger oder körperlicher Dinge muß noch bemerkt werden, daß sie sich immer als soundso Vieles voneinander ausschließen, wie sie sich als soundso Vieles durchdringen. Darum sind es immer Seins*quantitäten*, die sich voneinander ausschließen. Diese Quantitäten aber können keine mathematischen, in sich ausdehnungslosen Punkte sein wie das Leibniz von seinen Monaden annahm. Denn mathematische Punkte können keine quantitativen Seinsinhalte haben, von denen sie sich gegenseitig ausschließen. Das allein zeigt schon, daß die Teile, in welche sich nach der hier entwickelten Auffassung die Materie ihrer Undurchdringlichkeit nach aufspalten muß, etwas von den Monaden des Leibniz völlig Verschiedenes sind[2].

Die vorhin getroffene Feststellung, daß die Existenz der Körperdinge außereinander im Raum die Folge ihrer nur unvollständigen Durchdringbarkeit sei, gibt uns hier schon die Möglichkeit, darauf hinzuweisen, daß die Teilbarkeit körperlicher Dinge durchaus nicht unbegrenzt ist, wie mit Leibnitz auch die sog. klassische Physik dies auf Grund ihres noch ganz abstrakten Körperbegriffs glaubte annehmen zu müssen. Vielmehr richtet sich die Teilbarkeit körperlicher Dinge ganz nach dem Reichtum der innerlich-äußerlichen Beziehungen, in welchen sie zu sich selbst und zu ihrer Umgebung stehen. Eine Ausschließung von sich selbst, also eine Aufspaltung in verschiedene Teile, kann nach dem oben Gesagten ja immer nur insoweit erfolgen, als körperliches Sein

[2] Was Leibniz zu seiner Monadenlehre führte, war die Erkenntnis, daß die Existenz von Kausalverhältnissen, daß auf Wechselwirkung beruhendes Geschehen innerhalb der Körperwelt nicht rein äußerlich, durch bloße Mechanik, erklärt werden könne. Es war die Überzeugung, daß gegenseitige aktive Einwirkung von Körper auf Körper und ebenso das Erleiden solcher Einwirkungen nur durch die Hinzunahme innerer, seelenartiger — psychoider — Kräfte erklärbei sei. Den Kraftbegriff können wir Menschen, wie Leibniz sich mit Recht sagte, uns ja nur auf Grund der Selbstbeobachtung bilden, in der wir uns als kraftbegabt und kraftausübend erleben, sooft wir körperlich tätig sind. Aber er stand noch zu sehr unter dem Einfluß der Deskartes'schen Auffassung von der völligen Verschiedenheit und Geschiedenheit von körperlich-äußerem und seelisch oder geistig innerlichem Sein und Geschehen, so daß er sich ein einheitliches Zusammenwirken beider Seinsarten als eine und dieselbe Substanz nicht denken konnte. So blieb ihm nichts anderes übrig, als Innerliches und Äußeres, Ausgedehnt-Körperliches und Unausgedehnt-Seelisches oder -Geistiges in allen Körperwesen physisch unverbunden nebeneinander stehen zu lassen. Und weil nach seiner Auffassung alles Ausgedehnte ins Unendliche teilbar ist, glaubte er annehmen zu müssen, das sichtbare Universum bestehe aus lauter einfachen, kraftbegabten Elementen, die als solche keinerlei körperliche Eigenschaften, insbesondere keine Ausdehnung besitzen, also punktförmig zu denken seien. Diese Kraftelemente nannte er denn auch ‚metaphysische Punkte‘ (points metaphysics) oder ‚Substanzpunkte‘ (points de substance). An sich unwahrnehmbar, erscheinen dieselben nur zu Komplexen zusammengefügt unserer sinnlichen Wahrnehmung als ausgedehnte Körper. Diese punktartigen, einfachen, substantiellen, aber immateriellen oder seelenartigen Kraftzentren, in denen sich die Natur in dem Fürsichsein ihrer Wirklichkeit erlebt, nannte er Monaden. Obwohl jede dieser Monaden auf ihre Weise das ganze Universum „spiegelt“ oder „repräsentiert“ und sie daher von Gott von Anfang an harmonisch aufeinander abgestimmt sind, stehen sie untereinander doch in keiner dynamischen Verbindung, so daß sie weder aufeinander einwirken noch auch Einwirkungen voneinander erleiden können. Sie sind „fensterlos“. So mußte es ihm versagt bleiben, das Wesen der Materie als etwas wirklich Ausgedehntes und trotzdem innerlich Verbundenes, als etwas Durchdringlich-Undurchdringliches zu verstehen; d. h. als etwas, das sowohl die Natur und die Möglichkeit von Psychischem hat, ähnlich dem, was wir in uns selbst durch Innenschau erleben, das zugleich aber auch außer- und nebeneinander existieren muß und in dieser Hinsicht den Gesetzen der Mechanik, für deren Erforschung der Physiker zuständig ist, unterworfen ist.

sich in verschiedenen Hinsichten, jedoch nur unvollständig, zu durchdringen vermag, als es, menschlich gesprochen, in sich Seinsinhalt von Seinsinhalt unterscheiden kann. So klein oder so groß dieses Unterscheidungsvermögen, so klein oder so groß die Zahl und der Seinsinhalt der im Raum außereinander existierenden Teile. Falsch aber wäre es, sich diese (letzten) Teile der Materie sichtbar oder tastbar zu denken wie die Teile, die wir durch mechanisches Zerkleinern, etwa durch Zermahlen sicht- und tastbarer Körper herstellen können. Denn als Undurchdringliches, dem Gegenwärtigsein Verschlossenes, entbehren sie jeder Art von Wahrnehmbarkeit, sind sie für alles Körperliche — und damit auch für unsere sinnliche Wahrnehmung — etwa das, was auf einer Landkarte die weißen, noch unerforschten Stellen sind: sie können zwar nach ihrer äußeren Lage und nach ihrem Umfang festgestellt werden, ihr Inhalt aber bleibt dadurch unerschlossen.

Daß die Existenz der untervernünftigen oder körperlichen Dinge nicht *statisch*, sondern durch und durch *dynamisch* zu verstehen ist, ergibt sich aus ihrer Natur als dingliche Kräfte. Weil sie auch ihrer Undurchdringlichkeit nach dingliche Kraft sind, bleibt notwendig auch ihre Existenz in Teilen außereinander in diese von innen heraus wirkende Dynamik miteinbezogen. Schon das Außereinandersein kommt ja nur durch die Unvollständigkeit der gegenseitigen Durchdringung zustande, ist also ein ständig erlittenes Ausgeschlossenwerden, ein ständiges *Geschehen*. Würde die Durchdringungstätigkeit solcher Dinge aufhören, so gäbe es in ihnen im gleichen Augenblick auch kein Undurchdrungenes, keine ausgedehnten Teile außereinander mehr.

Was nun dieser Dynamik, was dem immerwährenden Werden des Ausgedehnten an den Dingen seine notwendige Grundbestimmung verleiht, ist wiederum ihr Ursprung aus Gott. Weil in Gott nichts ist, was nicht Vermögen wäre, in geistig-vernünftiger Weise sich seiner selbst bewußt zu sein, weil solche Bewußtheit aber in vollkommener, allseitiger Zurückbezogenheit — Reflexivität — auf sich selbst besteht, kann Gott, wie gesagt, auch kein untervernünftiges, materielles Ding erschaffen, dessen Sein nicht mit dem Vermögen identisch wäre, sich (wenigstens auf der untersten Stufe der Ähnlichkeit mit der göttlichen Bewußtheit) auf sich selbst zurückzubeziehen und dadurch seiner selbst (wenigstens auf der untersten Stufe des Sich-gegenwärtig-habens) bewußt zu werden. Darum können körperliche Dinge, kann auch die anorganische Materie immer nur in Systemen von Teilen existieren, die eine solche Zurückbeziehung auf sich selbst ermöglichen. Also nur in Elementar*systemen*, deren Beschaffenheit wir freilich hier noch nicht genauer bestimmen können. Weil aber bei untervernünftigen Dingen diese Zurückbeziehung auf sich selbst nie vollständig gelingt, ein jedes Ding, das dingliche, lebende Kraft ist, aber von Natur aus in jedem Augenblick nach vollständiger Selbstdurchdringung, nach volsltändigem Selbstbesitz streben muß, kann kein materielles Sein und kein Bestandteil eines solchen jemals bei einem bestimmten Selbstdurchdringungsakt und den innerlich-äußerlichen Beziehungen, in denen es sich durch diesen Akt gegenwärtig wird, stehen bleiben. Vielmehr muß es durch immer neue Durchdringungsakte sich in neuer, ergänzender Hinsicht gegenwärtig zu werden versuchen und so alle Möglichkeiten der Selbstdurchdringung durchlaufen. Der Undurchdringlichkeit nach wird dies zu einer ebenso dauernden Veränderung der äußeren Lagebeziehungen, in denen die ausgedehnten Teile zueinander stehen, bis alle möglichen Konstellationen durchlaufen sind und das Spiel von neuem beginnen muß. So entspringt mit innerer Notwendigkeit aus der gottgeschaffenen Wesensanlage alles materiellen Seins eine periodisch sich wiederholende, in sich zurücklaufende (kreisende) Bewegung der letzten Massenteilchen, in welche solches Sein sich immerfort aufspaltet. Mit den uns bekannten makrophysischen Wellenbewegungen hat diese ganz unmittelbar aus der Natur der materiellen Dinge entspringende Elementartätigkeit — die Gegenstand der Atomphysik ist — die perio-

dische Wiederholung gemeinsam und kann insofern, obwohl völlig unwahrnehmbar, auch als elementare Wellenbewegung bezeichnet werden.

Die Natur aller materiellen Dinge als dingliche Kraft bringt es also mit sich, daß ihre Existenz außereinander im Raum als ein immerwährendes Geschehen mit der Existenz in der Zeit unzertrennlich verbunden ist, daß es also einen statischen Raum (wie er z. B. in der euklidischen Geometrie verstanden wird) nicht gibt. Das natürliche Maß für die Zeit ist die Dauer einer Elementarschwingung von der vorhin beschriebenen Art.

Sofern sich die elementare Wellenbewegung im Raum abspielt und die Gesamtheit der sich bewegenden Teile durch ihre Existenz im Raum auch an die Gesetze jeder äußeren Bewegung gebunden sind, gehorchen sie den Gesetzen der Mechanik, genauer gesagt der Wellenmechanik, wie sie besonders von E. Schrödinger entwickelt wurde. Aber nicht nur der (Wellen-)Mechanik. Materielles Sein ist ja, wie wir gesehen haben, nicht nur, ja nicht einmal primär äußeres, raumgebundenes Sein. Primär ist sie sich durchdringendes, innerliches Sein. Primär ist daher alles Verhalten materieller Dinge schon in ihren Elementarsystemen *von innen her* bestimmt, durch die innere Wesensanlage, durch die sie teilhaben an dem göttlichen Vermögen der vernünftig reflexiven Selbstdurchdringung. An diese Wurzel alles äußeren Verhaltens materieller Dinge kommt jedoch kein von Menschen durchführbares Experiment heran. Darum waren schon bald, nachdem es der Physik gelungen war, in die Welt der Atome vorzudringen, manche Physiker, und darunter bedeutende Vertreter ihres Faches, nicht abgeneigt, den Atomen so etwas wie ein Wollen oder Nichtwollen zuzuschreiben. So sprach Hermann Weyl in seiner Schrift „Was ist Materie?“ (Berlin 1924, S. 58) unter dem Einfluß der Allgemeinen Relativitätstheorie Einsteins und in Anlehnung an die Leibnizsche Monadenlehre der Materie ein Inneres zu, das analog unserm Ich zwar selbst überhaupt nichts Räumliches sei, aber in einer räumlichen Umgebung drinstecke und da seine (für den Physiker beobachtbaren) Wirkungen ausübe. Und er knüpft daran die Vermutung, das innere Wesen dieses felderregenden Agens sei vielleicht Leben und Wille. Und Woltereck führt, wie L. v. Strauß und Torney berichtet, in seiner „Ontologie des Lebendigen“ unter allgemeinster Zustimmung zu diesen Gedankengängen Weyls aus, daß man vielleicht die komplizierten Erscheinungen „Leben“ und „Wille“ mit etwas so Elementarem und Undifferenziertem wie dem unräumlichen Partikel-Innern vergleichen kann“. v. Strauß und Torney fügt seinerseits hinzu: „Wir müssen uns daran gewöhnen, daß jedes Wesen, jede Werdebestimmung im Unräumlichen wurzelt, aus dem unräumlichen Innen hervorgeht“ (Philos. Jahrb. 1956: Der Substanzbegriff in der neueren Physik und seine Grenzen, S. 110 f.).

Noch viel weniger als an das unräumliche Innere der Materie kann der Physiker mit seinen Experimenten und Berechnungen aber an das letzte Geheimnis alles Materiellen herankommen, an die Tatsache, daß in allem Kreisen materieller Systeme, angefangen von den einfachsten Atomen bis zu den gewaltigsten Fixsternen und Fixsternsystemen, etwas von dem unsichtbaren geistig-bewußten Wesen und Leben des Schöpfergottes in raumzeitlichem, sichtbarem Abbild anschaubar wird, wie das der Völkerapostel Paulus in seinem Brief an die Römer (1, 20) ausdrückt: „Sein unsichtbares Wesen, seine ewige Macht und Göttlichkeit, schaut der denkende Verstand seit Erschaffung der Welt in seinen Werken (invisibilia ipsius . . . intellecta conspiciuntur)“. Ähnliches dürfte denn auch Newton gemeint haben, als er das Weltall das *sensorium* Gottes nannte.

Aus dem hier skizzierten Wesensbegriff der (anorganischen) Materie als einer dinglichen oder substantiellen, durchdringlich-undurchdringlichen, lebenden Kraft lassen sich ohne jegliche Hilfsannahme nicht nur die bekannten physikalischen Grundgesetze

wie Trägheit und Schwere sowie die gegenseitige Anziehung aller Massen ableiten. Ebenso eröffnet dieser Wesensbegriff auch den wissenschaftlichen Zugang zu Entdeckungen und Theorien, die innerhalb weniger Jahrzehnte geradezu einen „Umsturz im Weltbild der Physik" herbeiführten. Gemeint sind die Einsteinsche Relativitätstheorie, die Plancksche Quantentheorie und die Heisenbergschen Unschärfebeziehungen. War besonders die erstgenannte Theorie bisher nur geschulten Mathematikern ganz zugänglich und mußte sie daher vielen so fremd und unverständlich bleiben, als käme sie von einem fremden Stern, so eröffnet die Ableitung dieser Theorie aus dem Wesensbegriff der Materie auch mathematisch nicht besonders geschulten Kreisen die Möglichkeit, nicht nur alles Wesentliche an dieser Theorie zu erfassen, sondern deren Aussagen sogar einen ontologisch tieferen und wirklichkeitsnäheren Sinn zu geben als dies dem an mathematische Methoden gebundenen Physiker möglich ist. Der tiefste Grund für solche ungeahnte Fruchtbarkeit liegt eben in der keiner Mathematik zugänglichen Erkenntnis, daß alle Materie zwar untergeistig aber geistähnlich ist, weil aus dem Schöpfergeist hervorgegangen, und darum auch für den Menschengeist grundsätzlich erforschbar.

BESPRECHUNGEN

Mediaevalia Philosophica Polonorum (Polska Akademia Nauk, Instytut Filozofii i Socjologii: Academie Polonaise des Sciences, Institut de Philosophie et de Sociologie, Département de bibliographie et centre d'études d'histoire de la philosophie ancienne et médiévale). Bulletin d'information concernant les recherches sur la philosophie médiévale en Pologne. II et III. Adresse de la Rédaction: Zaklad Bibliografii i Dokumentacji PAN, Warszawa Palac Kultury i Nauki, X 1038. Warszawa 1958/59 (8°, 32 und 28 S.).

Das Institut für Philosophie und Soziologie der polnischen Akademie der Wissenschaften veröffentlicht seit einigen Jahren Berichte (in französischer Sprache) über polnische Forschungen zur mittelalterlichen Philosophie. Das vorliegende zweite Heft enthält folgende Beiträge: M. Kurdzialek, Professor für Geschichte der Philosophie an der katholischen Universität von Lublin, ein Schüler Prof. Birkenmajers, berichtet kurz über die von ihm geplante Herausgabe der „*Quaestiones naturales*" des David von Dinant, die Birkenmajer schon seiner Zeit beabsichtigt hatte, sodann über seine Forschungen zur Person des immer noch rätselhaften Nicolaus Peripateticus, dessen *Quaestiones* Albert der Große zitiert mit der interessanten Bemerkung: „*Consuevi dicere quod Nicolaus non fecit librum illum sed Michael Scotus* . . ." — Z. Wlodek begründet in seinem Aufsatz die Notwendigkeit einer neuen Untersuchung über die Stellung, die der französische Dominikaner Armand de Belvézer (de Bellovisu) in seinem Kommentar zur Schrift des hl. Thomas *De ente et essentia* in der Frage nach dem Unterschied von Essenz und Existenz einnimmt, und veröffentlicht zwei aufschlußreiche Texte dieses Kommentars. — Als wertvolle Ergänzung dazu gibt W. Senko eine Beschreibung der Hss dieses Kommentars, die sich in polnischen Bibliotheken befinden, ferner der Hss des Kommentars de Gerardus de Monte und des Joannes Versorius zur selben Schrift des hl. Thomas. — In diesen Zusammenhang gehört auch die kurze Studie von S. K. Siemiatkowska, der hier über die Entdeckung der „*reportata super esse et essentia fratris Egidii cum quaestionibus*" in der Krakauer Hs BJ 1252 berichtet; er hält diese Reportata für eine Nachschrift der berühmten Disputation des Heinrich von Gent vom Jahre 1276, wo er sich mit Aegidius Romanus auseinandersetzt. S. kündigt eine größere Studie darüber an. — Als Ergänzungen und Berichtigungen zu Stegmüller, *Repertorium commentariorum in Sententias Petri Lombardi* werden zu folgenden scholastischen Autoren Hss aus polnischen Bibliotheken namhaft gemacht: Hugo von Schlettstadt OFM, Humbertus de Prulliaco OCist, Joannes de Monsterberg (Berichtigung), Joannes de Slupcza, Joannes Sneszewicz, Marsilius von Inghen, Petrus von Tarantasia OP und Thomas von Straßburg OESA.

In Heft III trägt Z. Wlodek einige Bemerkungen vor zur Chronologie der Werke des Richard von Mediavilla. — W. Senko berichtet über bisher unbekannte anonyme Kommentare zur Schrift des hl. Thomas *De ente et essentia* und kündigt eine eingehende Untersuchung darüber an. — J. B. Korolec führt von dem Sentenzenkommentar des Humbert von Prully (†1298) eine neue Hs an (Krakau BJ 1683) und gibt dankenswerterweise eine eingehende Beschreibung, die z. B. erkennen läßt, daß das vierte Buch seines Kommentars mehr als doppelt soviel Blätter umfaßt wie das erste oder zweite und fast doppelt soviel wie das dritte. — W. Senko zählt mehrere in dem großen Werke von G. Bruni nicht genannte Hss von den *Theoremata de esse et essentia* des Aegidius Romanus auf, die sich in polnischen Bibliotheken befinden. — M. Kowalczyk berichtet kurz über ein Ms (Krakau BJ 748) mit den *Quodlibeta* des Hartmann von Augsburg und teilt die Quästionen des Quodlibet IV und VI mit.

Zu den Ausführungen über die Chronologie der Werke des Richard von Mediavilla (S. 3 ff.) seien einige kritische Bemerkungen gestattet: Z. Wlodek macht hier auf eine Notiz der das zweite Buch des Sentenzenkommentars des Richard von Mediavilla enthaltenden Hs Krakau BJ 1598 aufmerksam, wo es heißt: „*Expliciunt tituli secundi libri videlicet MCCLXXX et II*". Nun zitiert Richard im zweiten Buche seines Sentenzenkommentars seine als Magister gehaltenen Quaestiones disputatae. Verf. schließt daraus, daß Richard schon vor 1282 das Magisterium erlangt haben muß und wohl schon vor

1276 seine Laufbahn als cursorius biblicus begonnen hat. Die Annahme von E. Hocedez (in seinem großen Werk über Richard von Mediavilla), Richard sei erst 1284 Magister geworden und sein Sentenzenkommentar sei späteren Datums, stütze sich nicht auf unmittelbare Quellen, sondern auf Berichte späterer Chroniken. Darauf ist aber zu erwidern: Es steht auf Grund von zeitgenössischen Dokumenten aus dem Olivi-Prozeß fest, daß Richard von Mediavilla 1283 noch Bakkalaureus war, 1285 aber Magister; vgl. ArchFrancHist 28 (1935) 130 und 47 (1954) 51. Zudem handelt es sich bei seinem Sentenzenkommentar, wie er uns überliefert ist, um eine Editio, die Richard offenbar erst mehrere Jahre nach seiner Sentenzenvorlesung veranstaltet hat. Jedenfalls ist das vierte Buch nicht vor 1295 fertiggestellt worden, wie aus einer Bemerkung Richards hervorgeht; vgl. Hocedez 53 f. Wenn also die Notiz in der genannten Hs mit der Jahreszahl 1282 richtig ist, kann es sich hier nur um eine Reportatio der Vorlesung Richards über das zweite Buch handeln. Oder hat nicht doch der Katalog von Wislocki, der 1292 liest, recht? Vielleicht hat auch der Schreiber der Hs seine Vorlage falsch abgeschrieben. Jedenfalls steht die Chronologie Richards, was die Zeit seines Bakkalaureats und seines Magisteriums betrifft, sicher fest und kann auch durch diese Hs-Notiz nicht erschüttert werden.

Es ist sehr zu begrüßen, daß das Institut für Philosophie und Soziologie der polnischen Akademie der Wissenschaften durch diese Berichte ihre Forschungen und Forschungspläne einem weiteren Kreise zugänglich macht.

Valens Heynck OFM, Paderborn

Kümmel, Werner Georg, **Das Neue Testament.** Geschichte der Erforschung seiner Probleme (Sammlung: Orbis academicus). Freiburg/München, Karl Alber, 1958 (8°, VIII u. 597 S.).

In einem stattlichen Bande hat der Marburger Neutestamentler Werner Georg Kümmel die Geschichte der neutestamentlichen Wissenschaft, soweit sie durch das Auftreten, die Entwicklung und Weiterführung der Probleme bestimmt ist, dargestellt. Es ist also keine vollständige Geschichte, in der jeder Name genannt ist. Auch nach einer andern Seite ist eine Einschränkung zu verzeichnen. Wer eine Darstellung von den Anfängen des Christentums erwartet, wird vom Verfasser bald eines andern belehrt. Das erste Kapitel beginnt mit den Worten: ‚Von einer wissenschaftlichen Betrachtung des Neuen Testaments kann man erst von dem Augenblick an reden, als das Neue Testament als vom Alten Testament zu trennende selbständige Größe mit geschichtlichem Interesse und ohne eine bestimmte dogmatische oder konfessionelle Bindung zum Gegenstand der Forschung wurde. Da eine solche Betrachtung sich erst im Laufe des achtzehnten Jahrhunderts durchzusetzen begann, kann vor diesem Zeitpunkt nur von einer Vorgeschichte der neutestamentlichen Wissenschaft gesprochen werden‘ (S. 3). Von dieser Grundhaltung aus behandelt Kümmel im ersten Kapitel sehr knapp die Vorgeschichte. Gemeint ist damit einmal die Arbeit der Kirchenväter, unter denen man doch sehr ungern den heiligen Augustin vermißt, von dessen Hinwendung zur Methode der Schriftauslegung Peter Brunner sagt: ‚Die Energie, mit der diese Wende vom Was zum Wie, vom materialen Gehalt zur sichernden formalen Norm der Auslegung bei Augustin vollzogen wurde, ist ein für die Entwicklung des wissenschaftlich-methodischen Denkens im Abendland kaum zu überschätzender Vorgang. Er verdient gewiß mit jener Wende verglichen zu werden, die Descartes' Discours de la méthode signalisiert (Kerygma und Dogma 1 [1955] S. 64/65). Im zweiten Abschnitt gibt dieses Kapitel einen kurzen Überblick über die Arbeit der Reformatoren am Neuen Testament. Da die Tätigkeit beider Gruppen dogmatisch gebunden ist, kann man nach Kümmel noch nicht von einer wissenschaftlichen Arbeit am Neuen Testament sprechen. Die entscheidenden Anstöße zu einer wissenschaftlichen Arbeit führt Kümmel im zweiten Kapitel vor. Die Anstöße kommen von ganz verschiedenen Seiten. Einmal von der Textkritik her, die vor allem von dem katholischen Priester Richard Simon angeregt und stark gefördert wird. Auf der andern Seite gehen Anstöße vom englischen Deismus aus, dessen Geisteshaltung sich auch auf dem Festland ausbreitet. Da er aus dem Evangelium eine vernünftige Religion herausholen will, treten die übernatürlichen Momente zurück und bereiten so der wissenschaftlichen Bearbeitung des Neuen Testaments die Bahn. Nach dem Aufweis dieser Anstöße bringt Kümmel im dritten Kapitel einen umfangreichen Überblick über die Grundlegung der Hauptdisziplinen der neutestamentlichen Wissenschaft. Die textkritische Arbeit wird erneut von J. S. Semler aufgegriffen und stärker noch von J. D. Michaelis verwirklicht. Aber man bleibt nicht mehr

bei den rein textkritischen Fragen und Aufgaben stehen. Eine neue Disziplin beschäftigt sich mit den literarischen Fragen. So stellten sie sich das bis heute noch nicht vollständig aufgehellte Problem der literarischen Abhängigkeit der Synoptiker und die besondere Eigenart des Johannesevangeliums und suchen nach Lösungen. Es werden hier viele genannt, die in der protestantischen Theologie einen großen Namen haben: Griebach, Lessing, Herder, Eichhorn, Schleiermacher. Von der rein geschichtlichen Betrachtung aus drängt sich die Forderung auf, das Neue Testament nicht als gesondertes Werk zu behandeln, sondern es in den Rahmen der neutestamentlichen Zeitgeschichte einzuordnen. So ergibt sich die Notwendigkeit, die Geschichte des Urchristentums und seiner Gedankenwelt genauer zu erforschen. Dabei glaubt man zu Erkenntnissen zu kommen, die einen völligen Unterschied zwischen den Worten Jesu und der Darstellung der Evangelisten herausstellen. Wenn das Neue Testament als rein geschichtliche Größe gesehen wird, muß auch die Theologie des Neuen Testaments als geschichtliche Wissenschaft behandelt werden. Sie ist daher aus dem Verband der dogmatischen Theologie zu lösen und nach eigenen Gesetzen als Biblische Theologie aufzubauen. Zuletzt ist selbstverständlich, daß auch die Exegese die Bibel nicht mehr als inspiriertes Werk sehen und deshalb nach eigenen Gesetzen befragen darf. Sie muß den Gesetzen einer neuen Hermeneutik folgen, die verlangt, das Neue Testament wie jedes andere geschichtliche Buch zu behandeln und zu erklären.

Bei einem Buch, das so stark im religiösen Leben der Christenheit verankert ist wie das Neue Testament, stößt eine rein geschichtliche Betrachtung auf ungeheure Schwierigkeiten. Sie ist daher auch in der Grundlegung dieser verschiedenen Disziplinen noch nicht konsequent durchgeführt worden. Aber die Ansätze, die in diese Richtung weisen, setzen sich doch immer stärker durch. So behandelt Kümmel im vierten Kapitel: Die konsequent geschichtliche Betrachtung des Neuen Testaments. Die Ausführungen kreisen in diesem Kapitel vor allem um die beiden Namen D. F. Strauß und F. C. Baur. In drei Abschnitten werden ihre Ansichten und die Weiterführung oder Abänderung durch ihre Schüler dargelegt, ein vierter Abschnitt bringt Einzelprobleme zur Sprache. Im letzten Abschnitt bringt Kümmel dann aber Stimmen zu Gehör, die eine solche konsequent geschichtliche Betrachtung des Neuen Testaments mit beachtlichen Gründen in Frage stellen. Genannt sei hier nur Adolf Schlatter, dem die eigene Gläubigkeit Voraussetzung der exegetischen Methode ist.

Mit der besseren und umfangreicheren Kenntnis der hellenistischen Gedankenwelt, der Literatur, die sich in den Papyri darbot, der orientalischen Mythen, die aus den Tontafeln der assyrisch-babylonischen Vergangenheit wiedergewonnen wurde, bot sich für die Welt des Neuen Testaments ein weiterer Rahmen. Mußte das Neue Testament nicht als ein Teil dieser Literatur verstanden werden? Mußten nicht wenigstens seine tragenden Gedanken und Lehren aus diesen neu aufgefundenen Quellen erklärt werden? Die Vertreter dieser Auffassung und ihre Probleme behandelt Kümmel im fünften Kapitel: Die religionsgeschichtliche Betrachtung des Neuen Testaments. Im ersten Abschnitt treten die Vorläufer der religionsgeschichtlichen Schule und ihre Gegner auf, im zweiten Abschnitt steht das Thema der konsequenten Eschatologie zur Behandlung. Der dritte Abschnitt behandelt dann die religionsgeschichtliche Schule selbst in ihren Hauptvertretern und den variierenden Richtungen. Von dieser Einstellung her kommt es zur radikalen Geschichtskritik, der der vierte Abschnitt vorbehalten ist. Im letzten Abschnitt dieses Kapitels kommen die Forscher zu Wort, die sich gegen die religionsgeschichtliche Schule und die radikale Geschichtskritik wenden.

Auf die Dauer läßt sich das Neue Testament nicht einfach in eine Reihe mit der übrigen Literatur stellen und nach rein geschichtlichen und kritischen Grundsätzen behandeln. So mußte es zu einer Wende kommen, die wieder stärker das theologische Moment sieht. So überschreibt der Verfasser das sechste und letzte Kapitel: Die geschichtlich-theologische Betrachtung des Neuen Testaments. Nach dem ersten Weltkrieg ist die Zeit reif zu einer Neubesinnung auf dem Gebiet der neutestamentlichen Wissenschaft. Selbstverständlich werden auch noch Aufgaben weitergeführt, die bereits länger unter den Händen der Forscher waren: etwa die Textkritik, die Erforschung der Papyri, die Frage nach der literarischen Form, die sich nun zur formgeschichtlichen Methode ausgestaltet. In der Erforschung der ntl Umwelt griff man stärker auf die rabbinische Literatur zurück, für die Paul Billerbeck in seinem großen Kommentar aus Talmud und Midrasch reiches Material zur Verfügung stellte. Das von Gerhard Kittel begründete Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament sucht die theologischen Begriffe des Neuen Testaments mit Hilfe der hellenistischen und jüdischen Literatur zu erhellen. Die eigentliche Wende zur theologischen Betrachtung kommt aus der Not der Pfarrer, denen eine rein kritisch-geschichtliche Deutung den Weg zur Verkündigung sperrt.

In seinem Römerbrief fordert Karl Barth eine Deutung, die das Wort Gottes den Fragen der Gegenwart gegenüberstellt. Wenn sein Kommentar auch von den Fachexegeten weitgehend abgelehnt wurde, so ließ sich doch seine Forderung nicht mehr überhören. Von demselben Anliegen, der Verkündigung zu dienen, ist auch Rudolf Bultmann getragen, wenn er die Forderung der Entmythologisierung erhebt. Als Fragen, die für die Gegenwart besondere Bedeutung haben, nennt Kümmel das eschatologische Problem, das Kirchenproblem und das Offenbarungsproblem. Die Werke von Stauffer (Jesus, Gestalt und Geschichte), von Bornkamm (Jesus von Nazareth) und von Cullmann (Die Christologie des Neuen Testaments) zeigen, daß auch die Christusfrage hier zu nennen ist. Ein Literaturverzeichnis zur Geschichte der ntl Wissenschaft, ein sehr wertvoller biographischer Anhang und die Namen- und Sachregister bilden den Abschluß des Werkes.

Diese sehr gedrängte Übersicht läßt bereits den reichen Inhalt des Werkes ahnen. Dabei ist zu beachten, daß es sich nicht einfach um eine geschichtliche Darstellung handelt, sondern alle behandelten Forscher kommen in ausgewählten Ausschnitten ihrer Werke selbst zu Wort. Die Auswahl dieser Texte zeigt das umfassende Wissen Kümmels und auch die glückliche Hand, das herauszuheben, was für den einzelnen Gelehrten charakteristisch und für die Weiterführung der Probleme bedeutsam ist. — Wie der Klappentext sagt, ist die katholische Arbeit am Neuen Testament einem eigenen Band vorbehalten. Das mag aus praktischen Gründen geschehen sein. Es weist aber auch auf eine grundsätzliche Frage hin. Der katholische Forscher ist dogmatisch gebunden, und Prof. Kümmel kann daher — nach seinen eingangs zitierten Worten — seine Arbeit nicht als eigentlich wissenschaftlich werten. Uns will jedoch scheinen: eine Forschung, die grundsätzlich das Neue Testament wie irgendein anderes Buch sieht und behandelt, verschließt sich einem Teil der Wirklichkeit und handelt damit unwissenschaftlich im ausgesprochenen Sinn des Wortes. Und Kümmel selbst ist doch — seinen Worten zum Trotz — zu sehr Theologe, als daß er nicht auch die theologische Wendung, die doch sicher nicht ohne dogmatische Bindung erfolgt ist, zu der wissenschaftlichen Arbeit am Neuen Testament rechnet.

Von diesem grundsätzlichen Einwand abgesehen hat Kümmel ein Werk geschaffen, daß sich würdig in die Reihe der Orbis-Bücher einfügt. Es wird auch dem katholischen Forscher reichen Gewinn bringen und ihm helfen, die Arbeit der protestantischen Theologie am Neuen Testament besser zu verstehen. Werner Uhlenbrock OFM, Warendorf

Wilkens, Wilhelm, **Die Entstehungsgeschichte des vierten Evangeliums.** Zollikon, Evangelischer Verlag, 1958 (kl. 8°, XI u. 178 S.), brosch. DM 11,80.

Die literar- und stilkritische Arbeit am 4. Evangelium hat bis jetzt zu dem fast allgemein angenommenen Ergebnis geführt, daß eine einzige Persönlichkeit die verschiedensten Quellen zu einem Gesamtwerk vereinigt hat (Einheit in der Jetztgestalt). Wilkens betont demgegenüber in seiner Dissertation, daß Literarkritik nicht bloß im Sinne von Quellenkritik geübt werden dürfe, sondern auch im Sinne der Entstehungsgeschichte des Evangeliums. Seine literarischen Analysen stehen darum im Dienste der Aufhellung eines Wachstumsprozesses, der den jetzigen literarischen Befund des Evangeliums erklären soll. Die Grundschrifthypothese Wellhausens wird dabei grundsätzlich akzeptiert, aber W. hat durch die Geschichte der Literarkritik (S. 1—8) — R. Bultmann und E. Schweizer vor allem — gelernt, daß die Individualität eines einzigen Verfassers hinter der gesamten Entstehungsgeschichte greifbar bleiben muß. W. glaubt in diesem Werdeprozeß etwa vier Etappen aufweisen zu können, in denen der Evangelist (Apostel Johannes) sein Ev. planmäßig erweitert hat, wobei sich jedesmal spezielle thematische Anliegen geltend machen, die in der Jetztgestalt des Ev. übereinander gelagert sind. Die Jetztgestalt — die jüngste Schicht — ist ein Passionsevangelium, in dem Jesus als das wahre Passalamm, in dem die Sakramente Taufe und Abendmahl gründen (19, 31—37), durch die im Hintergrund stehende Passa-Chronologie des 14. Nisan verkündet wird. Das ganze Werk Jesu ist in diese Passionstheologie einbezogen und läßt in jeder Perikope den Gekreuzigten und Auferstandenen aufleuchten. Um zum Grundevangelium vorzustoßen, hebt W. zunächst (9—31) den sekundären Passarahmen, der in den Passagliederungsformeln (2, 13; 6, 4; 11, 55) greifbar ist, mit den dazugehörigen Perikopen (Tempelreinigung; Salbung Jesu; joh. Abendmahlszeugnis: 6, 51c—58) ab und rekonstruiert im 2. Teil seiner vorbildlich gegliederten Studie (32—93) analytisch-synthetisch ein „Evangelium der Zeichen", das den synoptischen Aufriß (eine Reise nach Jerusalem zum Leidenspassa) zeigt. Zu diesem Grundevangelium gehören u. a. zunächst Täuferzeugnis, Jüngerberufung, vier galiläische Zeichen (Weinwunder; Heilung des „Königischen"; Speisung der 5000; Wandel auf dem

See) und drei Jerusalemer-Zeichen (Teich Bethesda; Blindgeborene: Lazarus) nach der Reise zum Laubhüttenfest (7, 2). In diesen „Zeichen" wird der Gekreuzigte und Auferstandene relevant. Alle Zeichen gründen in dem einen Zeichen der Passion und Erhöhung. Im 2. Teil des Grundevangeliums ist die Rekonstruktion schwierig: Tempelreinigung, Salbung und Abendmahl gehören (wie bei den Syn.!) hierher. Der Evangelist hat sie später an anderer Stelle eingeordnet. Die eigentliche Passion und Ostergeschichte bezeugt dann Jesus als den wahren König Israels (Gefangennahme, Verhör vor Annas, Prozeß vor Pilatus, Kreuzigung, Tod — ohne Lanzenstich — Begräbnis) und kulminiert im „Es ist vollbracht", wodurch der „Anfang" seiner Zeichen (2, 11) vollendet wird. Die Erscheinungen des Auferstandenen (Maria Magdalena — „Rühr mich nicht an") und des Erhöhten vor den Jüngern und Thomas (Wiederherstellung der Gemeinschaft) beschließen das Grundevangelium. Sie sind als Realität, nicht als Symbole zu verstehen, wie die „späteren Zusätze" (Lanzenstichmotiv) beweisen. Die gesamte Komposition steht unter antidoketischen Vorzeichen. In der 2. Stufe der Entstehungsgeschichte (94—122) hat der Evangelist dieses Grundevangelium durch Redepartien ausgestaltet, die in einer gewissen Beziehung zu jeder Erzählungsperikope stehen. Sie sind freilich schwer zu greifen, weil der Evangelist diese Reden später wieder zerschlagen hat und ihre Fragmente heute über das ganze Evangelium verstreut sind: sicher gehört jedoch die Lebensbrotrede zur 2. Stufe (Kap 6), wahrscheinlich die Gerichtsrede (Kap 5), vermutlich eine Lichtrede, die der Heilung des Blindgeborenen folgte, die Griechenrede (12, 20 ff.), das Marthagespräch (Kap 11), die Abschiedsrede (Kap 14) und der Prolog. Diese Reden haben „in irgendeiner Form" (etwa als Predigtmeditationen) bereits bestanden und stimmen theologisch mit den Grundanschauungen der Erzählungen überein. Auf der 3. Stufe erfährt das Werk jedoch eine tiefgreifende Umgestaltung (123—170), indem das Zeichenevangelium zum eigentlichen Passionsevangelium umgeformt wird. Die bisher im Hintergrund liegende Passachronologie (18, 28) wird stärker in den Blickpunkt gerückt, und das Täuferwort vom Lamm Gottes, das in der Grundschrift mehr im Sinne des königlichen Herrschers (wie in Apk) verstanden wurde, wird zur Passalamm-Theologie spezifiziert. Jetzt werden Tempelreinigung, Salbung, Abendmahlzeugnis aus ihrem traditionellen Rahmen gelöst und als Dokumentation der bevorstehenden Passion in den ersten Teil des Grundevangeliums eingefügt. Infolge dieser Neuordnung des Stoffes werden (4.) neue Erzählungen notwendig, die die Brücke zwischen den Räumen Galiläa und Jerusalem schlagen sollen (1. Reise nach Jerusalem und Rückkehr über Samaria), die entstandenen Textlücken müssen ausgefüllt werden durch weitere Perikopen; die „Lichtrede" wird zerstückelt, an ihrer Stelle die Hirtenrede 10, 1—18 eingefügt, es kommen u. a. hinzu die Abschiedsreden von Kap 15 und 16, das Hohepriesterliche Gebet. Durch diese Operationen ist der Mittelteil des Grundevangeliums zerstört worden. Der Evangelist hat allerdings seinen Plan nicht mehr ganz durchführen können, das Evangelium ist als Torso auf uns gekommen. W. rechnet sogar damit, daß bei der endgültigen Durchführung des Passionsthemas auch die Gerichtsrede (Kap 5) ganz aufgelöst worden wäre.

Der Verf. wundert sich selbst, daß der Evangelist einerseits dem traditionellen Stoff der Jesusüberlieferung mit außerordentlicher Souveränität gegenübersteht, während er andererseits eine völlige Gebundenheit an den von ihm selbst fixierten Stoff (also Redestoff) bekundet. „Ein freies Verhältnis des Evangelisten zu dem von ihm selbst fixierten Stoff zeigt sich nur darin, daß er ganze Partien in Fragmente auflöst und ihnen einen neuen Ort im Evangelium zuweist . . ." (169). An diesem Punkte (= 3. Stufe) der Entstehungsgeschichte wird man spätestens seine Bedenken anmelden müssen, selbst wenn man in Rechnung stellt, daß das „Zeugnis des Evangelisten vollmächtiges Zeugnis ist, weil es gebunden ist an das Lehren und Erinnern des Heiligen Geistes . . ." (169).

Es erscheint mir jedenfalls undenkbar, daß z. B. die Lichtrede als korrespondierendes Wort Jesu zur Blindenheilung, vom Evgl. zerstückelt, an fünf verschiedenen Stellen (8, 12; 12, 44—50; 8, 28—29; 12, 34—36; 10, 19—21) sich wiederfinden soll: so pflegt auch ein Evangelist nicht zu arbeiten. Ohne auf Einzelheiten der literarkritischen Operationen, die, geleitet von vorgefaßten, thematischen Kriterien, immer mehr oder weniger stark von persönlichem Empfinden, Vermutungen, argumenta e silentio und Fehldeutungen leben, einzugehen, scheint mir die für die Analyse als Kriterium so wichtige Voraussetzung der Passatheologie in der doch unvollendeten Jetztgestalt des Evangeliums nicht — jedenfalls nicht in der geforderten Stärke — vorhanden zu sein. Eine Anspielung auf die Schlachtung der Opferlämmer zur Zeit des Todes Christi ist in der Chronologie und Theologie des Karfreitags nach Johannes mit keinem Wort festzustellen. Die Chronologie steht noch zu wenig im Vordergrund, als daß so weitreichende theologische Folgerungen daran geknüpft werden könnten. Hier reicht die Augenzeugen-

schaft des apostolischen Verfassers völlig aus. Das gleiche gilt von dem Itinerar und dem gesamten chronologischen Rahmen, der nicht bloß aus dem „Anliegen des Evangelisten geboren" ist, Jesu Werk und Tat in die Passionsgeschichte einzubeziehen, und der darum allein kerygmatisch-geschichtlich verstanden werden darf (173), sondern auch historische Erinnerung beinhaltet: es ist jedenfalls nicht einzusehen, daß der Evangelist die Tempelreinigung nur aus theologischen Motiven heraus an den Anfang des öffentlichen Wirkens stellt (beachte die Jahreszahl 46 = 27/28 n. Chr. in 2,20): die Zeugenschaft kann auf die historische Erinnerung nicht verzichten, zumal nicht in einem antidoketischen Evangelium, das die Menschwerdung Christi sichern soll. So vermag auch dieser neue Ansatz das literarische Geheimnis des Johannesevangeliums nicht zu lüften.

Dagegen vermerkt man dankbar manche interessante und wertvolle Beobachtungen zur johanneischen Kerygmatik in den Einzelerklärungen, die den gottesdienstlichen und sakramentalen Charakter des Evangeliums aufleuchten lassen.

Philipp Seidensticker OFM, Paderborn

Schulz, Siegfried, **Untersuchungen zur Menschensohn-Christologie im Johannesevangelium.** Zugleich ein Beitrag zur Methodengeschichte der Auslegung des 4. Evangeliums. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1957 (gr. 8⁰, 182 S.), brosch. DM 18,60.

Die vorliegende Untersuchung — sie geht auf eine 1953 in Kiel unter H. D. Wendland gearbeitete Dissertation zurück — ist für die Methodengeschichte innerhalb der Forschungsarbeit am Johannesevangelium insofern von großer Bedeutung, als hier mit Hilfe einer neuartigen, der sogenannten „themageschichtlichen" Methode versucht wird, den Überlieferungscharakter der Menschensohn-Sprüche im Johannesevangelium, ihre besondere Ausprägung während des innerjohanneischen Christologie-Prozesses auf der Grundlage religionsgeschichtlich vorgegebener Elemente (spätjüdisch-apokalyptisch und gnostisch) aufzuzeigen und so ihre Traditionsgeschichte — wenigstens in großen Umrissen — in den Blick zu bekommen.

Um die Stellung und Bedeutung der themageschichtlichen Methode im Rahmen der bisherigen Johannes-Forschung zu fixieren, gibt Sch. in einem ersten Teil (39—95) einen methodengeschichtlichen Überblick, in dem mit großer Sachkenntnis und nüchternem Urteil Möglichkeiten, Ergebnisse und Geschichte von dreizehn verschiedenen Arbeitsmethoden besprochen werden, angefangen bei der Konjekturalkritik des 2. Jahrhunderts bis zur jüngsten Vokabelstatistik (Morgenthalers Statistik des ntl. Wortschatzes, 1957 erschienen). Ausgangspunkt und Ziel der Methodengeschichte ist die fundamentale Erkenntnis, daß die johanneische Verkündigung weithin durch Überlieferung bestimmt ist. Aber auf Grund der verschiedenartigen Methodenansätze mußte die Forschung erkennen, daß u. a. der Anteil des Evangelisten an seinem Werk viel größer ist als bisher angenommen, daß einerseits der Überlieferungsraum von der Grundschrift-Hypothese über die Quellenanalyse bis zur Einzelüberlieferung in kleine und kleinste Überlieferungseinheiten sich aufgliederte, während andererseits das religionsgeschichtliche Material immer komplexer in Erscheinung trat. Da zwischen der Eigenart der johanneischen Überlieferung und der von der Forschung angewandten Methode „ein festes und wechselseitiges Verhältnis besteht" (82), kommt es zu einem Ausscheidungsprozeß, dem objektuntaugliche Methoden zum Opfer fallen, darunter auch die formgeschichtliche Methode, die auf der Basis literarischer Formen bzw. Gattungen dem Evangelium näherkommen wollte, aber an der Struktur der johanneischen Überlieferung scheiterte. Die Tendenz der Methodengeschichte geht dahin, ihren Einsatz auf die kleinen und kleinsten Überlieferungseinheiten im Evangelium zu konzentrieren, ihre inhaltliche, d. h. motivische und thematische Struktur zu bestimmen und ihre Geschichte nachzuzeichnen. Als primäre Methoden bieten sich auf dem Forschungsfeld jetzt nur noch die Traditionsgeschichte und die Religionsgeschichte an, die diese Aufgabe bewältigen können (84). Hier setzt Sch. mit seiner weiterführenden themageschichtlichen Methode an, die konstitutionell auf der Begriffsgeschichte aufbaut und die im Gegensatz zur Formgeschichte nicht äußerlich-literarisch, sondern vom inhaltlichen Thema her zur Überlieferungsgeschichte vorstoßen will. Die Möglichkeit dieses Regresses ist darum gegeben, weil sich in den infrage kommenden Traditionseinheiten der johanneischen Redepartien um einen oder zwei Zentralbegriffe eine Motivwelt rankt, die unter Umständen religionsgeschichtlich verschiedenen und mit den Logien wechselnden Motivschichten angehört, die aber nun sinngebend oder sinnempfangend dem Zentralbegriff — meist einer christologischen Aussage —

zugeordnet sind. Die Themageschichte ist also ein Zweig der umfassenden Traditionsgeschichte.

Im 2. Teil (96—176) vollzieht Sch. nun die Analyse des Menschensohn-Themas, das jedoch nicht nur in den eigentlichen Menschensohn-Sprüchen enthalten ist, sondern auch im Thema „Sohn“, „Paraklet“, „Wiederkunft“ weiterwirkt. Der Schwerpunkt der Untersuchungen liegt dabei auf der Herausarbeitung des Überlieferungscharakters durch Textanalyse und des allen Themen gemeinsamen Mutterbodens der spätjüdischen Apokalyptik. Die eigentlichen „Menschensohn“-Sprüche erweisen sich so als Logiengruppen bzw. größere Motivzusammenhänge (1, 51; 3, 13—15; 5, 27—29; 6, 27. 53), die der vorjohanneischen Tradition als Einzelsprüche angehören und auf die literarische Gattung des Midrasch, der Homilie und des Hymnus zurückgeführt werden können. In 6, 62; 8, 28; 12, 23 lassen sich außerdem Traditionssplitter feststellen, die der Evangelist überarbeitet und in sein Evangelium aufgenommen hat. Schon in der vorjohanneischen Zeit ist der alte apokalyptische Mutterboden der Menschensohn-Thematik durch das Christusereignis neu interpretiert worden, insofern Jesus der auf Erden wandelnde, der inthronisiert-gegenwärtige und zugleich der zukünftig-eschatologische Menschensohn ist. Alttestamentliche und auch gnostische Motive (katabasis-Motiv 3, 13 ff.) dienen als Interpretamente. In der Sohn-Thematik blieb vom apokalyptischen Mutterboden nicht viel übrig. Hellenistische Begrifflichkeit legt das alte Traditionsgut neu aus. „Aus dem apokalyptischen Menschensohn wurde der hellenistische Gottessohn“ (142). So wird in 5, 19—23. 25—26 im Zuge der hellenistisch-gnostischen Neuauslegung aus dem unter Gott stehenden Menschensohn der vom Vater geliebte Sohn (133). Die Mehrzahl der Sohnsprüche dürften im Gegensatz zu den Einzellogien des Menschensohn-Themas bereits im vorjohann. Stadium zu Kompositionszusammenhängen verarbeitet worden sein. Auch die Paraklet- und Wiederkunft-Themen gehören einer alten Tradition an, die aus der Menschensohn-Erwartung schöpft und deren Einzellogien der Evangelist überarbeitet hat. So ist das wichtige Ergebnis, daß alle diese Themen auf Überlieferung beruhen, die ihren Wurzelboden religionsgeschichtlich in der apokalyptischen Menschensohn-Thematik haben. Aber diese Thematik reichte nicht aus, um die christlichen Verkündigungsinhalte wiederzugeben, weshalb Neuinterpretationen durch hellen.-gnostische, atl und bes. urchristliche Motive notwendig wurden. Diesen Interpretationsprozeß hat Sch. nicht näher untersucht, aber er wurde nach seiner Meinung notwendig, weil die Hörer des Evangeliums im johanneischen Raum „heterodox-gnostisierende, judenchristliche Kreise“, S. 176) mit den apokalyptischen Menschensohn-Erwartungen nicht mehr so vertraut waren (173, Anm.). Sitz im Leben dieser Sprüche dürfte der Gottesdienst der johann. Gemeinden sein.

Ein abschließender 3. Teil (177—182) untersucht den inneren Zusammenhang der genannten Thema-Traditionen. Paraklet- und Wiederkunft-Thema bilden im Rahmen der Abschiedsreden eine Einheit und gehören so zur literarischen Gattung der spätjüdischen und gnostischen Abschiedsreden, die das gleiche Motivschema aufweisen. Außer dem wichtigen Menschensohn-Thema enthält das Evangelium jedoch noch andere Themen (Logos-Thema, das auf die spätjüd. Weisheit zurückgeht; die Ego eimi-Reden, die gnostische Verwandtschaft zeigen).

Diese sehr lehrreiche Studie schlägt also insofern eine Brücke in der heutigen exegetischen Situation, als die spätjüdisch-hellenistische Alternative (Schlatter-Bultmann) dadurch überwunden wird, daß die jüdischen und gnostischen Motivelemente als christliche Interpretamente erkannt werden, die zwei verschiedene Stufen des geistigen Ringens um das Verständnis der Person Jesu darstellen. Der tragende Grund ist dabei die spätjüdische Menschensohn-Tradition, das Auswahlprinzip der urchristliche Glaube im vorjohanneischen Stadium.

Die Arbeit ist mit großem methodischem Scharfsinn durchgeführt Der Verf. gibt sich über jeden Schritt seiner Untersuchungen Rechenschaft, fixiert immer wieder konkret seine Fragen und wird nicht müde, seine Ergebnisse in jedem Abschnitt übersichtlich geordnet zusammenzufassen. Besonderer Erwähnung wert ist das außerordentlich umfangreiche Literaturverzeichnis von 20 Seiten, das auch die so schwer erreichbare ausländische (nordische) Literatur verzeichnet. Man wird sich bei einer Arbeit wie dieser, die einen neuen methodischen Weg sucht, die Frage stellen müssen, was denn die themageschichtliche Methode leisten kann. Mir scheint, daß ihre Trächtigkeit sich darin erschöpft, in einzelnen Fällen den Überlieferungscharakter johanneischer Sprüche zu erkennen, mehr kann sie wohl kaum leisten. Der Verf. selbst beschränkt seine Studie mit gutem Grund auf diesen Aufweis und geht nur allgemein und sporadisch auf den Verlauf des vorjohanneischen Traditionsprozesses, der verschiedene religionsgeschichtliche Schichten durchlaufen hat, ein. Diese näher abzugrenzen, gelingt nicht mehr. Man wird

darüber hinaus auch methodische Bedenken anmelden müssen, wenn religionsgeschichtliche Parallelvorstellungen, vor allem hellenistisch-gnostischer Art, als interpretative Momente im christlichen Traditionsprozeß auftauchen, die durch Umformung älterer Themen praktisch eine neue Thematik schaffen (Menschensohn — Sohn Gottes). Daß die Katabasis-Vorstellung (3, 13) gnostischen Ursprungs ist, hat Sch. wohl behauptet, aber nicht bewiesen (105); ebenso soll das Motiv der Gegenwartsbedeutung des Menschensohnes (134; 142) gnostisch sein. Man kann sich auch nicht denken, daß der Gedanke von der Liebe des Vaters zum Sohn eine hellenistische Umdeutung der apokalyptischen Unterordnung des Menschensohnes unter den Vater ist (127). Hier hat sich der Verf. durch gnostische Parallelvorstellungen allzuweit treiben lassen. Sollten hier nicht viel eher Themen angesprochen sein, die letzthin auf die Verkündigung Jesu zurückgehen und hier ihren Wurzelboden haben? Auch das Verhältnis zur synoptischen Tradition und ihren Themen bleibt ungeklärt. Alles in allem stellt die Arbeit in der Forschungsgeschichte des Johannesevangeliums einen wertvollen Fortschritt dar. Philipp Seidensticker OFM, Paderborn

Adam, Alfred, **Die Psalmen des Thomas und das Perlenlied als Zeugnisse vorchristlicher Gnosis** (Beihefte zur ZntW, 24). Berlin, A. Töpelmann, 1959 (8⁰, X u. 90 S.), brosch. DM 18,—.

Die Erforschung der äußerst vielschichtigen Geistesströmung der Gnosis ist durch die Entdeckung von Originaltexten, auf die sich wirklich begründete Thesen stützen können, in eine neue Epoche eingetreten. A. leistet zur Aufhellung der Anfänge der gnostischen Bewegung einen wertvollen Beitrag, indem er die seit 1938 bekannten koptisch-manichäischen Thomaspsalmen, die C. R. C. Allberry mit einer englischen Übersetzung herausgab, erstmalig aus dem Koptischen ins Deutsche übersetzt und mit einer neuen Übersetzung des syrischen Perlenliedes aus den Thomasakten zusammenstellt. Die 20 Thomaspsalmen (1—47) — die ersten 13 sind mythologischen Inhaltes und haben Überschriften, während die restlichen ohne Überschrift Probleme enkratitischer Askese behandeln — gehören mit anderen verwandten Liedern zu einer sehr umfangreichen ägyptisch-manichäischen Psalmensammlung. Sie gehen auf eine aramäisch-syrische Vorlage zurück, während der Stoff aus der iranisch-parthischen Geisteswelt stammt. Die Psalmen mythologischen Inhaltes gehören der vormanichäischen Zeit an. Sie stellen eine Frühstufe des Mandäismus dar, mit dem sie sich jedoch nur im iranischen Geistesgut gelegentlich berühren. Der Täufer-Komplex (Jordan, Taufe etc.) fehlt dagegen in den Thomaspsalmen. ThPs 1 ist sogar die älteste erreichbare Vorstufe der gnostischen Gedankenwelt. Der Dualismus ist noch unentwickelt und birgt in sich die Möglichkeit, sich bei systematischem Durchdenken der Themen sowohl zum Monismus wie auch zum prinzipiellen Dualismus hin zu entwickeln. Da der Verfasser der Weisheit Salomons den 1. ThPs gekannt haben soll, ist seine zeitliche Ansetzung mindestens ins erste vorchristliche Jahrhundert gesichert. Die übrigen Psalmen gehören einer späteren Zeit an. In den Beiträgen zum Verständnis der Psalmen, die jedoch als erster Versuch gewertet werden sollen, weiß der Autor interessante Einzelheiten mitzuteilen. So möchte A. in ThPs 12 („Lied des Erlösers") den dort genannten Jesus nicht mit Jesus Christus identifizieren, sondern mit Jesus Sirach, der als Weisheitslehrer den Menschen den Weg zur Erlösung zeigt und auf diese Weise von dem Zwang der sichtbaren Welt befreit (44). — Das Perlenlied der Thomasakten ist inhaltlich mit den ThPss verwandt, so daß jetzt der Sinn des Hymnus, der nicht mythologischen, sondern epischen Charakter trägt, verständlich wird (48—75). Es handelt sich um einen alten parthischen Hymnus, der den Aufstieg der Seele zur göttlichen Lichtwelt besingt und der wie die Thomaspsalmen aus der iranischen Gedankenwelt schöpft. Die Entstehung des Liedes fällt etwa in die Jahre 50—70 n. Chr. Sein außerchristlicher und vorchristlicher Charakter steht aber fest. Er entstand wohl in einer Gruppe der späteren Gesamtsekte der Mandäer, deren Literatur den Hymnus jedoch nur noch zu Einzelmotiven zerschlagen kennt. Auch in der manichäischen Literatur hat er keine volle Anerkennung gefunden, er kann darum auch nicht im Manichäismus gedichtet sein. — Die Vorgeschichte der Gnosis denkt sich A. in den Schlußfolgerungen (78—83) nun so, daß durch die Aufnahme des in den Thomaspsalmen vorwaltenden parthisch-iranischen Gedankengutes in das spätjüdische Weisheitsdenken die entscheidende, erste Gestalt einer gnostischen Strömung entstanden ist.

Das Weisheitsbuch darf in diesem Werdeprozeß „auf Grund seiner Beziehungen zum ersten Thomaspsalm als erstes Dokument der werdenden Gnosis beurteilt werden" (33). Die Vermittlung zwischen den beiden so verschiedenen „Gedankenmassen" übernimmt das griechische Denken. Dieser Prozeß geht in Mesopotamien vor sich, wo auch das jüdische

Weisheitsbuch seinen Ursprung haben soll. Erst auf der zweiten Stufe der Entwicklung bemächtigt sich die Gnosis der Gestalt Jesu. Die Endstufe bildet das System Manis. Bereits in der Frühstufe, die lediglich eine geistige Strömung darstellt und noch nicht konkret als System oder Anhängerkreis greifbar ist, läßt sich das Wesen der Gnosis erkennen: sie ist „erlösendes Wissen im umfassenden Sinn" (78—83). — Als Anhang ist der griechische Text des Perlenliedes abgedruckt, der schon der systematischen Gnosis angehört. Die Übersetzung der koptischen und syrischen Texte, die ihre Vorgänger hier und da korrigiert, wurde von W. Till (Manchester) und H. Duensing, denen A. seine Studie widmet, überprüft.

Geistesgeschichtliche Studien laufen nicht selten Gefahr, Parallelvorstellungen in ein Abhängigkeitsverhältnis zu bringen. Auch A. ist dieser Gefahr nicht entgangen, indem er das spätjüdische Weisheitsbuch zum „ersten Dokument der werdenden Gnosis" macht. Ist schon die Folgerung nicht schlüssig, daß Weish nicht in Ägypten entstanden sein kann, weil die „herabziehende und schmähende Darstellung, die Ägypten zuteil wird, kaum in Alexandrien" möglich gewesen sein soll, weshalb Nordmesopotamien als Ursprungsland vorgezogen wird (31), so wird der Kritiker erst recht Bedenken erheben, wenn Weish 18, 14—16 (der Krieger mit dem scharfen Schwert — „Wort Gottes" — und der Gestalt, die von der Erde bis zum Himmel reicht) seinen Stoff aus dem 1. ThPs bezogen haben soll, obgleich die Vorstellung in 1 ThPs 38 ff. nur unausgesprochen im Hintergrund steht (ThPs 2, 42 f.; 13, 33 ist das Motiv von der riesengroßen Gestalt ausdrücklich vorhanden). In Weish 18 dürfte die Erde und Himmel umspannende Gestalt aber keine Übernahme mythologischer Motive sein, sondern eher mit dem schwertbewaffneten Pestengel „zwischen Erde und Himmel" von 1 Chr 21,16 in Verbindung stehen. Läßt sich aber eine Brücke der Abhängigkeit zu den Thomaspsalmen nicht schlagen, fällt damit nicht nur das einzige Kriterium für die zeitliche Fixierung von 1 ThPs, sondern es wird auch der Hypothese vom spätjüdischen Ursprung der Gnosis im mesopotamischen Raum ein wichtiges Argument entzogen: die Basis der für diese Hypothese benötigten Prämissen ist bis jetzt zu schmal. Philipp Seidensticker OFM, Paderborn

Wegenaer, Dr. P. Polykarpus, OSB, **Heilsgegenwart.** Das Heilswerk Christi und die virtus divina in den Sakramenten unter besonderer Berücksichtigung von Eucharistie und Taufe (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Heft 33). Münster, Aschendorff, 1959 (8°, XVI, 128 S.), kart. DM 9,80.

Die Herausgeber der „liturgiewissenschaftlichen Quellen und Forschungen" schreiben zur Einführung: „Der Verfasser des vorliegenden Heftes ist aus der Schule von S. Anselmo in Rom hervorgegangen. Seine Arbeit scheint uns brauchbare Bausteine für einen Weiterbau — und vielleicht teilweisen Umbau — des Werkes von Odo Casel bereitzustellen. Indem sie von den Prinzipien des hl. Thomas v. Aquin ausgeht und spekulative Möglichkeit und Grenzen einer Gegenwart der Heilstatsachen im liturgischen Geschehen zu ergründen sucht, ergänzt sie die Art Casels, der nur sporadisch und wider Willen sich der spekulativen Methode bediente" (S. V). Es ist also das Anliegen des Verfassers, die Mysterienlehre Odo Casels mit Hilfe der traditionell kirchlichen Sakramentenlehre, als deren erste Autorität der hl. Thomas gilt, zu beglaubigen. Etwas vorsichtiger könnte man sagen, der Verfasser wolle die Brücke schlagen zwischen der genuinen und zugleich rechtgläubig verstandenen Mysterientheorie und der als unantastbar geachteten Sakramenten-Theologie der Kirche. Die Aufgabe ist ebenso verständlich wie berechtigt. Wer die Bedeutung O. Casels ehrt und den Wert seiner Studien, die nicht nur zur Erneuerung der Liturgie, sondern auch zur Belebung der Theologie beigetragen haben, kennt, ist daran interessiert, daß das Wahre, es sei als brauchbar oder als notwendig angesehen, erhalten bleibe.

Im Untertitel seiner Studie präzisiert der Autor sein Thema mit den Worten: „Das Heilswerk Christi und die virtus divina in den Sakramenten". Damit ist die Frage gemeint: „Wie können die geschichtlichen Mysterien Christi, der Vergangenheit angehörend, heute noch in den räumlich und zeitlich entfernten Menschen ‚dauernd gegenwärtig sein und wirken'? Wie vermögen ‚die Mysterien des fleischgewordenen Wortes', das Fleisch Christi und die in ihm vollzogenen Mysterien weiterzuwirken instrumentaliter zum Leben der Seele, und zum Leben des Leibes nicht nur instrumentaliter, sondern auch durch eine gewisse Exemplarursächlichkeit" (S. 2)? Das ‚Daß' steht außer Frage. Das ‚Wie', d.h. nicht die Erfahrbarkeit als solche, sondern die gläubige Verstehbarkeit und Er-

klärung des Tatsächlichen ist als Aufgabe gesetzt. In Richtung dieses ‚Quomodo' will Wegenaer das Verläßliche der Caselschen These von der Mysteriengegenwart spekulativ unterbauen und ins Gespräch bringen. Zu diesem Ziele ist er hauptsächlich auf „die begriffliche Sicherung der thomasischen Lehre von der operativ-dynamischen Gegenwart der passio Christi" bedacht. Er hat sich vorgenommen, die „thomasische Lehre von der Gegenwart der Heilstat durch den contactus virtutis divinae zu Ende zu denken", eine Aufgabe, die bisher noch nicht genügend beachtet worden sei (S. 5).

Im ersten Teil untersucht Wegenaer die Gegenwart der passio in den Sakramenten per contactum virtutis divinae. Er geht von dem Verhältnis aus, in dem die virtus divina als allgegenwärtige Kraft zu den Zweitursachen steht (1. Kap.), überträgt dieses Verhältnis auf die hypostatische Union, in der die menschliche Natur als Werkzeug der virtus divina wirkt (2. Kap.), und wendet diese Erkenntniss auf die Gegenwart der passio (incl. der Auferstehung) Christi in den Sakramenten an (3. Kap.). Das Ergebnis des 1. Teils lautet: „Die historische passio ist gegenwärtig per modum causalitatis efficientis instrumentalis und exemplaris instrumentalis. Mit anderen Worten: Die virtus divina bedient sich zur Heilsmitteilung der historischen passio als Werkzeug, so daß die passio durch den contactus virtutis divinae ihrer aktiven Wirkkraft nach gegenwärtig ist. Dabei setzt die Gegenwart der werkzeuglichen Ursache die Gegenwart der äußeren Formalursache voraus, weil ohne eine solche die werkzeugliche Ursache in seiner vollkommen unbestimmten, formlosen Tätigkeit gegenwärtig wäre" (Gegenwart wird in einem analogen Sinn verstanden) (S. 51).

Der zweite Teil behandelt „die Gegenwart der passio in Eucharistie und Taufe". Es geht auch hier um die Lehre des Aquinaten. Im Mittelpunkt der Beweisführung stehen der Opfercharakter der Eucharistie und das Zeichensein des Sakramentes. Auch hier lautet das Ergebnis: „Exemplarursächlich und instrumentalursächlich ist die passio in Eucharistie und Taufe gegenwärtig, insofern das Zeichen auf den Tod Christi hinweist und die Kraft der historischen passio durch den contactus virtutis divinae wirkt" (S. 86).

Der dritte Teil („Die Gegenwart der passio in Eucharistie und Taufe nach der Mysterienlehre Odo Casels") zieht den kritischen Vergleich zwischen der „Mysteriengegenwart", wie sie der Aquinate versteht, und den Anschauungen Casels. Man erwartet eine zweckbestimmte Angleichung. Wegenaer hingegen gesteht die Lücken und Fehler in Casels Argumentation ein. Er läßt auch den Zweifel zu, ob Casels Thomas-Interpretation richtig sei, und betont, daß Casels Beweise aus Schrift und Tradition noch eingehenderen Nachprüfung bedürfen (vgl. S. 103 ff. u. 114 ff.).

Mithin bleibt sich Wegenaer bewußt, daß seine eigene, im Zu-Endedenken thomasischer Spekulation erhärtete These von der „Heilsgegenwart per contactum virtutis divinae" nicht von der Kritik, die an der Caselschen Theorie geübt wurde, betroffen werde. Gleichwohl — vielleicht auch ebendeshalb — ist er davon überzeugt, daß das Anliegen Casels, wollte man das nur recht verstehen, das des hl. Thomas sei. Wir möchten meinen, soweit die Läuterung der Caselschen Mysterienlehre gelungen ist, stimmt sie nicht nur mit der Theologie des hl. Thomas, sondern auch mit dem Catechismus Romanus überein. Und das wäre nichts Auffälliges. Setzt man nun diesen Ertrag in die Gesprächsthemen der heutigen Sakramenten-Theologie ein, dann möchte man wünschen, es gelänge vor allem das Weiterdenken des Verhältnisses „Glaube und Sakrament". Denn wie das Sakrament ohne die Mysteriengegenwart leer ist, so ist die Mysteriengegenwart für den Menschen, dem es am Glauben gebricht, gegenstandslos.

Honoratus Diederich, OFM, Paderborn

Fries, Albert, C. Ss. R., **Die Gedanken des hl. Albertus Magnus über die Gottesmutter** (Thomistische Studien, Bd. VII). Freiburg i. d. Schweiz, Paulusverlag, 1958 (gr. 8⁰, XI u. 412 S.) DM 26,—.

Bisher galt es als allgemeine Überzeugung, daß der hl. Kirchenlehrer Albertus Magnus zu den großen Mariologen des Mittelalters zu rechnen sei. Diese Auffassung geriet jedoch stark ins Wanken, als im Jahre 1954 fast gleichzeitig durch A. Fries in seiner Untersuchung „Die unter dem Namen des Albertus Magnus überlieferten mariologischen Schriften" (Münster i. W. 1954) und B. Korosak in seinem Werke „Mariologia S. Alberti Magni eiusque coaequalium" (Rom 1954) sämtliche unter Alberts Namen gehende selbständige mariologische Schriften, vor allem das über die Maßen gelobte Mariale super „Missus est" ihm abgesprochen wurden. Damit schien aber nicht nur seine Einreihung unter die großen Mariologen des Mittelalters in Frage gestellt, von diesem Zeitpunkte an hatten auch sämtliche früheren Darstellungen der Mariologie

Alberts nur noch relativen Wert, da sie sich weithin auf die nunmehr als unecht erwiesenen Schriften, besonders auf das Mariale stützten. Zwar hatte Korosak, nachdem er die Unechtheit der bisher Albert zugeschriebenen selbständigen mariologischen Schriften nachgewiesen hatte, auch eine erste Gesamtdarstellung der marianischen Gedanken des Kirchenlehrers geboten. Aber er geht dabei von der mittelalterlichen Mariologie aus, zu der er aus vielfach ungedruckten Quellen einen wertvollen Beitrag liefert, und legt das Gedankengut Alberts systematisch, und zwar nach dem System des Mariale, vor, so daß die Bedeutung und wirkliche Leistung Alberts weniger zur Geltung kommt. Darum blieb eine monographische Darstellung der marianischen Theologie des Alberts Magnus, die sich auf seine sicher echten Schriften beschränkt, dabei chronologisch vorgeht und in der gedanklichen Gliederung von Albert selber ausgeht, auch weiterhin ein dringender Wunsch. Durch die vorliegende Untersuchung gibt Fries, der wie kein zweiter dazu geeignet war, auf die bisher offene Frage nach der wirklichen Stellung und Bedeutung Alberts als Mariologe eine klare und wohlbegründete Antwort, nämlich daß Albert auch weiterhin zu den großen Mariologen des Mittelalters zu zählen ist. Die Erforschung seiner marianischen Theologie, wie sie in seinen sicher echten Schriften enthalten ist, zeigt, daß er unter den Theologen des Mittelalters immer noch einer von denen ist, die über die Gottesmutter besonders viel und gediegen geschrieben haben. Dadurch, daß das Mariale als unecht nachgewiesen wurde, ist ihm nur der Ruf verlorengegangen, der erste Mariologe im modernen Sinne zu sein, da erst diese Schrift den ersten Versuch eines systematischen Aufbaues der Theologie über die Gottesmutter darstellt. Albert geht vielmehr auch in seinem Denken über die „selige Jungfrau“ den gewöhnlichen Weg der Theologie der Hochscholastik. „Was er bietet, ist das aus Schrift und Tradition entwickelte Marienbild des 13. Jahrhunderts, wenngleich er neue Fragen aufwirft und vergessene von neuem stellt, weitere Quellen für die abendländische Theologie erschließt, neue Beweise versucht, Akzente anders setzt, Texte anders deutet, klärt und unterstreicht, und überhaupt seinen mariologischen Ausführungen, wie immer, ein persönliches Gepräge gibt‘ (S. 2). Die Darlegungen Alberts über Maria sind nicht ein nach einem methodischen Plan aufgebautes geschlossenes Ganzes. „Es ist vielmehr eine marianische Theologie, wie sie jeweils an einem Text oder an einem Lehrpunkt sich nahelegt, zunächst also eine Fülle von Äußerungen über die Mutter Jesu, wie sie sich aus dem Ganzen eines Traktates oder aus dem Zusammenhang eines Textes von selbst ergeben. Keine Mariologie im System, sondern in der Situation. Der Ort für seine Aussagen über Maria ist somit in den exegetischen Werken ein marianischer oder marianisch gedeuteter Text des Alten und Neuen Testamentes und des Ps.-Dionysius Areopagita, in den systematischen Schriften vor allem die Christologie, dann aber auch die Traktate über die Jungfräulichkeit und über die Taufe und die Ehe“ (S. 3).

Indem Fries dieser Tatsache Rechnung trägt, geht er nach einer kurzen Einleitung (S. 1—5) zunächst daran (S. 7—344), Alberts Aussagen zu sämtlichen Fragen der Mariologie aus seinen vielen theologischen Werken der Reihe nach zu erheben, zu erklären, zu vergleichen, zu werten und zusammenzufassen. Es sind insgesamt 24 seiner theologischen Schriften, in denen sich mehr oder minder ausführliche Darlegungen über die Gottesmutter finden. Zeitlich an der Spitze steht das vor 1240 entstandene mehr erbaulich gehaltene Fragment im Traktat De natura boni. Es folgen aus den 40er Jahren die in Paris verfaßten systematischen Werke: De sacramentis, De incarnatione, Quaestiones mariologicae, Quaestio de aureola, De resurrectione, De quattuor coaequaevis, De bono, Super primum, tertium, secundum, quartum Sententiarum. Dem dritten Abschnitt seines literarischen Schaffens, das vom Ende der 40er Jahre bis ins achte Jahrzehnt des 13. Jahrhunderts reicht, entstammen die Schriften exegetischer Art: die Kommentare zu den Werken des Ps.-Dionysius und die Schriftkommentare. Endlich kommt hier noch ein Gedicht auf das Geheimnis der Menschwerdung in Betracht, das sich zeitlich nicht festlegen läßt. Obgleich Albert, nach dem jetzigen Stand unseres Wissens, keine selbständige mariologische Schrift verfaßt hat, so hat er doch zahlreiche und mitunter sehr umfangreiche mariologische Darlegungen den meisten seiner theologischen Werke eingefügt, besonders dem Scriptum super III. Sent., dem Matthäus- und vor allem dem Lukaskommentar. Sie alle erweisen ihn als einen der Theologen, die am meisten im Mittelalter über die Gottesmutter geschrieben haben. Sie lassen zugleich aber auch erkennen, wie sehr ihm die Theologie über die Gottesmutter am Herzen lag und wie er der „seligen Jungfrau“ in liebender Verehrung und großem Vertrauen zugetan war. Kein Wunder, daß darum die Nachwelt so viele mariologische Schriften mit seinem Namen verknüpft hat. Die vorliegende Untersuchung folgt den Gedanken des Albertus Magnus über die Gottesmutter durch alle gedruckten und ungedruckten Schriften hindurch, und zwar, soweit bis jetzt möglich, in chronologischer Reihenfolge, sucht die einzelnen Gedanken

in den theologiegeschichtlichen und gegebenenfalls in den dogmengeschichtlichen Zusammenhang zu rücken und stellt jeweils die Ergebnisse zusammen.

Im zweiten Teil (S. 345—399) unternimmt dann Fries den Versuch, die aus den verschiedenen Schriften erhobenen Gedanken zu einer Mariologie Alberts zusammenzufassen. Zwar hat dieser seine vielfältigen mariologischen Gedanken und Ausführungen niemals in geschlossener Form vorgelegt, aber das Grundprinzip und das System, aus dem seine jeweiligen Darlegungen über Maria erwachsen, läßt sich doch irgendwie rekonstruieren. Es ist ein reich ausgestattetes Bild, das sich uns darbietet, das aber im einzelnen nachzuzeichnen hier nicht möglich ist. Wie schon gesagt, ist es, aufs Ganze gesehen, die Mariologie des 13. Jahrhunderts, eine Mariologie, die aber durch ihre Weite und Gediegenheit von der geistigen Kraft ihres Urhebers und seiner Liebe zur Gottesmutter beredtes Zeugnis gibt. Alberts Denken über Maria hält sich, wie die Darstellung beweist, eng und streng an die in Schrift und Überlieferung niedergelegte und von der Kirche vorgelegte Offenbarung und gibt somit ein getreues Zeugnis vom Glaubensbewußtsein der Kirche seiner Zeit. Daß der Gedanke vom miterlösenden Mitleidens Marias, der für die Lehre von der Gnadenvermittlung von entscheidender Bedeutung war, in diesem Bilde fehlt, da er auf das unechte Mariale zurückgeht, sei hier nur kurz erwähnt. Fries hat seine nicht leichte Aufgabe in mustergültiger Weise gelöst und mit dieser Untersuchung eine zuverlässige monographische Darstellung der Mariologie des Albertus Magnus geboten, die in allen wichtigeren Punkten durch die Ergebnisse Korosaks eine Bestätigung findet. Einzelne Wiederholungen ließen sich wohl durch die vom Gegenstand her gebotene Art der Behandlung kaum vermeiden. Die verschiedenen Verzeichnisse am Schluß des Bandes, vor allem das Sachregister wird der Benutzer besonders dankbar begrüßen. Julian Kaup OFM, Paderborn

Adam, Adolf, **Das Sakrament der Firmung nach Thomas von Aquin** (Freiburger theologische Studien, H. 73). Freiburg, Herder, 1958 (8⁰, XII u. 132 S.), kart. 8,80 DM.

Es ist geradezu erstaunlich, mit welcher Kraft und Begabung die Hochscholastik den Ausbau und die Systematisierung der Sakramentenlehre im allgemeinen und der einzelnen Sakramente im besonderen in verhältnismäßig kurzer Zeit zu einer beachtlichen Höhe der Vollkommenheit entwickelt hat. Die von der Frühscholastik gebotenen, allerdings durchaus nicht unbedeutenden Ansätze hat sie mit großer Treffsicherheit zu einem einheitlichen Ganzen ausgebaut, so daß die Theologie bis zur Gegenwart in manchen Punkten noch nicht wesentlich darüber hinausgekommen ist. Das zeigt für das Firmsakrament die vorliegende Studie von Adam mit aller Deutlichkeit. Sie will die Firmungslehre des hl. Thomas im Rahmen einer dogmengeschichtlichen Untersuchung darstellen, und das ist ihr in mustergültiger Weise gelungen, indem sie die einzelnen die Firmung betreffenden Lehren und Meinungen von der Frühscholastik bis zu Thomas von Aquin verfolgt. Die Sakramentenlehre der Hochscholastik läßt sich ja nur auf dem Hintergrunde der Probleme und Lösungen der Frühscholastik richtig verstehen und in gerechter Weise würdigen. Hier haben aber für die Firmung vor allem Fr. Gillmann und H. Weisweiler schon gute Vorarbeit geleistet.

Ein Überblick über die Firmungslehre des hl. Thomas zeigt nun, daß sich bei ihm keine wesentlichen Neuerungen finden, daß er vielmehr mitten im Strom einer traditionellen Firmungslehre steht. Die im Sentenzenkommentar und in der Summa theologica zur Sprache kommenden Probleme haben auch die vorhergehenden und zeitgenössischen Theologen beschäftigt, und in vielen seiner Lösungen unterscheidet sich Thomas kaum von Albert, der Summa Halensis, Bonaventura und anderen Theologen. Mit der ganzen Hochscholastik legt auch der Aquinate in seiner Firmungslehre den Hauptnachdruck auf die Systematisierung und spekulative Ausgestaltung, während der Schriftbeweis nur eine untergeordnete Rolle spielt.

Wenn auch Thomas in seiner Firmungslehre im allgemeinen der Tradition verhaftet ist, so kann Verf. doch bei ihm in Einzelheiten beachtliche Eigenleistungen feststellen. Aber auch in solchen Lösungen, in denen Thomas mit anderen Theologen übereinstimmt, zeichnet er sich in der Regel durch die Treffsicherheit seiner Formulierungen und eine straffe Systematik aus. Neben dieser formalen Bedeutung, die dem Aquinaten in seiner Firmungslehre zukommt, läßt sich bei ihm aber auch nach der inhaltlichen Seite in einer ganzen Reihe von Lehrpunkten echtes Eigengut nachweisen. Interessant ist vor allem auch die gedankliche Fortentwicklung mancher Auffassungen im eigenen Schrifttum des Aquinaten, indem Ansätze im Sentenzenkommentar später in der Summa theologica als reife Frucht sichtbar werden. Das zeigt sich z. B. in der Frage nach dem

Ursprung der Firmung, über die weder in der Früh- noch in der Hochscholastik eine einheitliche Auffassung erreicht wurde. Verf. gibt hier zunächst einen Überblick über die Einsetzungslehre der Summa Halensis und Bonaventuras und stellt heraus, daß, wenn sie von einer Einsetzung der Firmung sprechen, sie nicht immer genau dasselbe im Auge haben, als wenn wir heute sagen, die Firmung sei durch Christus eingesetzt worden. Die seit der Frühscholastik bestehende Unklarheit und Mehrdeutigkeit der Begriffe „instituere" und „sacramentum", die bis in die Hochscholastik hinein fortdauern, haben in diesem Falle zu mancherlei Mißverständnissen und Gegensätzen geführt. Wenn darum in der Summa Halensis gesagt wird, das Sakrament der Firmung sei durch die Apostel oder durch die Kirche eingesetzt worden, so soll damit nicht eine Einsetzung durch Christus im Sinne des Kraftverleihens durch den Willen Christi geleugnet werden. In diesem eigentlichen Sinne ist die Firmung auch nach der Summa Halensis durch Christus eingesetzt worden. Auch bei Thomas erscheint der Begriff des instituere zunächst noch in einem mehrdeutigen Sinne. In der Summa theologica dagegen wird als Wesensmerkmal dieses Begriffes das Kraftgeben durch den Willen Christi bestimmt. Die Einsetzung durch die Apostel oder die Kirche lehnt er hier in scharfem Tone ab. Christus hat näherhin die Firmung nicht durch Übergabe, sondern durch Verheißung eingesetzt. Die schroffe Zurückweisung der anderen Einsetzungstheorien durch Thomas ist schon von Fr. Scholz scharf kritisiert worden. Auch Verf. erklärt, das der Aquinate ihnen in seiner Darstellung und Widerlegung insofern nicht gerecht geworden sei, als er den von der Summa Halensis und Bonaventura gebrauchten Ausdruck instituere nicht so interpretiert habe, wie er von ihnen gemeint war. Ein beachtlicher Fortschritt muß auch in der Frage nach der Bedeutung der Firmung festgestellt werden. Die Theologen der Frühscholastik haben ihre eigentliche Zweckbestimmung in der Mitteilung des Heiligen Geistes zur Stärkung gesehen. An der Schwelle der Hochscholastik wurde dann stark der Gedanke des Kampfes betont. Diese Auffassung wird auch in der Hochscholastik zunächst beibehalten und nur vielfach konkreter ausgeführt, so von der Summa Halensis, Wilhelm von Melitona, Albert u. a. Bonaventura findet die Bedeutung der Firmung in der Mitteilung von Glaubenskraft sowohl zur inneren Stärkung wie zum äußeren Bekenntnis des Glaubens. Auch der junge Thomas verläßt zunächst diese traditionelle Linie nicht. Aber allmählich gewinnt seine Sakramenten- und Firmungslehre durch den Vergleich des übernatürlichen Gnadenlebens mit den natürlichen Lebensvorgängen ein neues Gepräge. Diesen bereits von der Summa Halensis und Bonaventura gelegentlich benutzten Vergleich hat der Aquinate nun zu einer festen Grundlage seiner Sakramentenlehre gemacht. So zeigt die Summa theologica die Firmung als das Sakrament des geistlichen Wachstums, das den Menschen zum übernatürlichen Vollalter führt, woraus dann die traditionellen Gedanken: geistlicher Kampf, Soldatentum Christi, tapferes Glaubensbekenntnis von selber erwachsen. In der allgemeinen Charakterlehre hat Thomas — auch darin geht er über die Tradition hinaus — die Bedeutung des sakramentalen Charakters als deputatio et consecratio ad cultum Dei und als Teilnahme am Priestertum Christi bestimmt. Doch findet sich die Anwendung dieses Gedankens auf die Firmung nicht in eindeutiger Weise durchgeführt, ja Thomas scheint gelegentlich wieder in traditionelle Bestimmungen zurückzufallen. Der vom Verf. unternommene Harmonisierungsversuch ist sicher als Versuch beachtlich, erscheint mir jedoch als etwas zu gezwungen, um allgemein befriedigen zu können. In der Frage nach der Handauflegung bei der Firmung tritt Verf. im Gegensatz zu einer Reihe neuerer Autoren dafür ein, daß Thomas bei der Firmung eine Handauflegung kennt und sie zusammen mit der Salbung als wesentlich betrachtet. Handauflegung und Salbung vermitteln nach ihm den Firmcharakter und damit das Firmsakrament. Doch scheint eine sichere Beantwortung der Frage, worin nun im einzelnen die Handauflegung bei der Firmung besteht, an Hand der vorliegenden Thomastexte kaum möglich zu sein.

Die Untersuchung bietet keine überraschenden Neuentdeckungen — solche sind über dieses Lehrstück aber auch nicht zu erwarten —, doch hat der Verf. es verstanden, eine übersichtliche Darstellung der Lehrentwicklung zu geben und die Bedeutung, die dem hl. Thomas für die Ausgestaltung und Systematisierung der Firmungslehre zukommt, klar herauszustellen.

Eine wertvolle Ergänzung zu der vorliegenden Studie bietet die Arbeit von Kilian F. Lynch, O. F. M., S. T. D., The Sacrament of Confirmation in the Early-Middle Scholastic Period. Volume I: Texts (Franciscan Institute Publications. Theology Series N⁰. 5), Louvain—Paderborn 1957, die Adam nicht mehr berücksichtigen konnte. Lynch veröffentlicht hier alle die Firmung betreffenden Texte der uns bekannten Theologen und zahlreicher Anonymi aus der ersten Periode der Hochscholastik von Alexander von Hales bis Bonaventura (über 30 Autoren) und gibt zugleich in seiner Einleitung eine aufschlußreiche Einführung in die meist nur handschriftlich erhaltenen Werke dieser Theologen.

Von Alexander von Hales ediert L. hier die Texte aus der Glossa, dem sicher echten Werk Alexanders, die Adam nicht berücksichtigt hat (Das vierte Buch der Glossa ist inzwischen in Quaracchi herausgekommen: 1957), jedoch nicht die Texte aus dem vierten Buch der Summa Halensis, das erst nach dem Tode Alexanders und nach dem Erscheinen des Sentenzenkommentars des hl. Bonaventuras zusammengestellt worden ist.

Julian Kaup OFM, Paderborn

Hoffmann, Fritz, **Die Schriften des Oxforder Kanzlers Johannes Lutterell. Texte** zur Theologie des vierzehnten Jahrhunderts (Erfurter Theologische Studien, Bd. 6). Leipzig, St. Benno-Verlag, 1959 (8^0, X u. 243 S.), kart.

Die Aktenstücke, die aus dem am päpstlichen Hof in Avignon 1324—28 geführten Prozeß gegen Wilhelm Ockham auf uns gekommen sind, haben A. Pelzer und Jos. Koch schon vor mehr als zwei Jahrzehnten veröffentlicht. Ebenso war seit langem bekannt, daß der ehemalige Kanzler der Universität Oxford, Johannes Lutterell, der eigentliche Ankläger und die treibende Kraft in diesem Prozeß gewesen ist. Über seine von A. Pelzer in einer Hs des Prager Metropolitankapitels wieder aufgefundene Anklageschrift, die dem ersten Prozeßgutachten der Kardinalskommission als Grundlage diente, hat uns 1941 ein Schüler Jos. Kochs, Fr. Hoffmann, eine umfassende Studie vorgelegt und eine baldige Edition der Anklageschrift selbst in Aussicht gestellt. Diese besonders von der Ockhamforschung dringend gewünschte, infolge der widrigen Kriegs- und Nachkriegsverhältnisse aber sich immer wieder verzögernde kritische Ausgabe liegt nun hier vor. Zugleich hat der Herausgeber auch die einzige sonst noch bekannte Schrift Lutterells, seine kurze Epistola de visione beatifica, in die Ausgabe mitaufgenommen. Die Textgestaltung erwies sich wegen der überaus zahlreichen sinnstörenden Verschreibungen, Fehler und Auslassungen der genannten Prager Hs als ungemein schwierig und stellte an den Scharfsinn und die Geduld des Herausgebers hohe Anforderungen. Über die Verbesserungen und Konjekturen erhalten wir im textkritischen Apparat genaue Auskunft. In einem zweiten Apparat werden die von Lutterell zitierten oder benutzten Quellen verifiziert. Hoffmann begnügt sich hier aber nicht mit einer bloßen Angabe des Fundortes, sondern teilt auch die einschlägigen Texte im Wortlaut mit. Der Benutzer wird ihm vor allem dankbar sein für die umfangreichen Belegstellen aus dem schwer zugänglichen Sentenzenkommentar Ockhams. Die den einzelnen Abschnitten beigefügten fortlaufenden Nummern sowie die Zeilenzählung ermöglichen eine genaue, leicht auffindbare Zitation. So haben wir hier eine mustergültige Textedition vor uns, die in ihrer Brauchbarkeit durch die übersichtliche, wohlgegliederte Textgestaltung und den sorgfältig korrigierten, klaren und sauberen Druck noch erhöht wird.

Wenn etwas zu beanstanden ist, so ist es dies: Der Herausgeber hat bei der Wiedergabe des Textes zum Teil die mittelalterliche Orthographie der Hs beibehalten. Er bemerkt dazu in der Einführung: „Da unser Text bisher nur in einer Hs überliefert ist, wurde die alte Orthographie (e statt ae oder oe, hii statt hi, nichil, sicud, ymaginatio, sompnus, ydea usw.) beibehalten, jedoch angesichts der Willkür, mit der c und t, u und v behandelt werden, in diesen Fällen die heutige Schreibweise angewendet. Für definitio wurde die in der Handschrift gebräuchliche Schreibweise diffinitio beibehalten, sonst jedoch wurden die Wörter mit der Vorsilbe de, für die in der Handschrift häufig di geschrieben wird, in der heute üblichen Weise wiedergegeben ... Für futurum schreibt die Handschrift fast regelmäßig fiturum. Vor n wird g erweicht: congnoscitur, repungnat. In beiden Fällen hält sich die Edition an die heutige Schreibweise" (S. 130 f.). Man sollte aber doch zum mindesten in endgültigen Textausgaben, wie es die vorliegende sein will, ausschließlich die heutige Schreibweise wählen, wie es auch die neueren großen Scholastikerausgaben tun: die Bonaventura-, Thomas-, Alexander-, Albertus- und Scotusausgabe u. a. Es ist doch für den sich für die sachlichen Probleme interessierenden Leser völlig belanglos, welcher Orthographie sich die zufällig erhaltene Handschrift oder Handschriften hier bedient haben. Eine konsequente Durchführung der mittelalterlichen Schreibweise, die zudem gar nicht einheitlich war, ist doch nicht möglich, wie auch die vorliegende Ausgabe wiederum beweist, und wäre sicher auch nicht empfehlenswert. Man vgl. dazu die treffenden Ausführungen von B. Decker in: WissWeish 18 (1955) 218.

Hoffmann hat der Textedition einen umfangreichen zweiten Teil „Erläuterungen" (S. 123—226) folgen lassen. Nach einer kurzen literargeschichtlichen Untersuchung im ersten Kapitel, die uns über die geschichtliche Einordnung der Anklageschrift, ihren handschriftlichen Befund sowie über die Editionsgrundsätze unterrichtet, erhalten wir im zweiten und dritten Kapitel eine ausgezeichnete Einführung in „Ockhams Stellung in der

Geschichte der mittelalterlichen Theologie“ (S. 133—148) und in „die Kritik Lutterells an der Lehre Ockhams“ (S. 149—226). Verf. zeigt sich hier mit den Problemen der modernen Ockhamforschung, die ja gerade in den letzten Jahrzehnten sehr in die Tiefe und Breite gegangen ist, aufs beste vertraut. Er kennt sich in der neueren einschlägigen Literatur wohl aus und weiß sie für seine Zwecke auszuwerten. Wie sehr seine Darstellung und Behandlung der Probleme dadurch gewonnen hat, zeigt ein Vergleich mit seinen Ausführungen in seinem schon genannten 1941 erschienenen Werk über die Anklageschrift Lutterells. Sein Urteil ist stets abgewogen, ruhig und sachlich bestimmt. Verf. ist sichtlich bestrebt, Ockham und seinem Denken gerecht zu werden. Der sehr positiven Beurteilung Ockhams durch Ph. Böhner, dessen eindringende Ockhamstudien er lobend erwähnt und heranzieht, vermag er sich allerdings nicht anzuschließen.

In der 56 Artikel umfassenden Anklageschrift Lutterells kommen alle Hauptprobleme der Ockhamschen Philosophie und Theologie zur Sprache: aus der Philosophie wichtige Fragen der Logik, der Erkenntnislehre, der Psychologie und der Metaphysik; aus der Theologie die Trinitätslehre, das Problem der hypostatischen Union, schwierige Fragen der Gnadenlehre: Gott und die Sünde, Gnade und Verdienst, acceptatio divina, potentia Dei absoluta et ordinata; ferner die Lehre von der Transsubstantiation, die Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente und endlich einige Fragen der Eschatologie. Lutterell stellt an die Spitze seiner Artikel, die übrigens unter sich, in der Reihenfolge, wie sie in seiner Schrift erscheinen, jegliche Ordnung nach inhaltlichen oder schematischen Gesichtspunkten vermissen lassen, einen Satz, der wörtlich oder dem Sinne nach Ockhams Sentenzenkommentar entnommen ist, und fügt eine Beurteilung mit kurzer Begründung hinzu. Dann setzt er sich mehr oder weniger ausführlich mit den Beweisen Ockhams auseinander und sucht sie zu widerlegen, prüft auch wohl die Beweggründe, die seinen Gegner zu dieser oder jener Behauptung geführt haben mögen, macht sich selbst Einwände, um so seine These in jeder Weise zu sichern. Ziel seiner Darlegungen ist aber nicht so sehr eine wissenschaftliche Auseinandersetzung, sondern das Bestreben, die Gefährlichkeit dieser neuartigen Anschauungen für die Reinheit des Glaubens aufzuzeigen. Die für diese Zielsetzung auffallend starke Heranziehung rein philosophischer Lehren Ockhams begründet Lutterell damit, daß hier in den philosophischen Grundlehren des Nominalismus, zumal in dem Mißbrauch der Logik, die eigentliche, tiefere Wurzel für so manche Irrtümer und gefährliche Aufstellungen in der Theologie zu suchen sei.

Ein aufmerksames Studium dieser Schrift Lutterells ist für jeden, der sich mit Ockham befaßt und sich über seine Anschauungen und ihre Beurteilung Klarheit verschaffen möchte, ungemein lehrreich; handelt es sich hier doch um eine gründliche Auseinandersetzung mit dem Ockhamismus durch einen Theologen, der nicht nur Zeitgenosse des Venerabilis Inceptor war, sondern auch an derselben Universität lehrte. Man kann allerdings fragen, ob Lutterell, der innerlich im Thomismus beheimatet war und von diesem seinem thomistischen Standpunkt aus an die Beurteilung und Widerlegung des von einem ganz anderen Geiste getragenen Lehrsystems ging, dem großen Oxforder Franziskanerlehrer wohl ganz gerecht werden konnte. Sind nicht seine Zensuren bisweilen etwas voreilig und scharf? F. Pelster, der Ockham und seiner Lehre gewiß kritisch gegenüberstand, hat seiner Zeit schon auf einige Punkte aufmerksam gemacht; vgl. Schol 17 (1942) 85—88. Die Kardinalskommission, der Lutterells Anklageschrift als Grundlage ihres Gutachtens diente, hat auch durchaus nicht alle Anklagepunkte Lutterells in ihre Untersuchung aufgenommen. So hat sie auch den Artikel 39 fallen lassen, wo Lutterell die von Ockham in der allgemeinen Sakramentenlehre bei der Erklärung der Kausalität der neutestamentlichen Sakramente vorgetragene Assistenz- oder Pakttheorie als „erroneum“ und „periculosum“ beurteilt. Es ist das die Theorie, die seit Bonaventura fast von allen damaligen Franziskanerlehrern vertreten wurde, so von Matthäus von Aquasparta, Richard von Mediavilla, Duns Scotus, Alexander von Alexandrien, Petrus Aureoli, die aber auch von anderen wie Jakob von Metz und seinen Schülern, von Heinrich von Harcley und Durandus de S. Porciano verteidigt wurde. Es ist allerdings zuzugeben, daß Ockham diese Theorie rein konditionalistisch erklärt, während sich Scotus und Petrus Aureoli bemühen, auch hier eine echte Kausalität der Sakramente aufzuzeigen. Darin stimmen aber alle überein, daß den Sakramenten selbst keine virtus im Sinne einer übernatürlichen Seinsqualität innewohnt, sondern nur die göttliche Kraft selbst hier tätig ist. Gerade aber dagegen richtet sich die Kritik Lutterells. Er meint: „Ideo dico quod est virtus in sacramentis tam in verbis quam elementis, ut sacramenta novae legis aliquam virtutem et efficaciam habeant, qualiscumque sit illa virtus, sive tota in qualibet parte, sive pars in parte, elementis ipsis: aqua, oleo, crismate et similibus, in verbis etiam prolatis, sive pars virtutis sit in una sillaba et pars in alia, sive — quod verius credo — tota virtus sit in ultima sillaba

prolata aliis praemissis, quae ad perfectionem significationis requiruntur illius quod ipsum efficit sacramentum: Propter praemissa periculosum reputo talem virtutem negare" (S. 91).

Lutterells „Epistola de visione beatifica", die Hoffmann an zweiter Stelle veröffentlicht (S. 103—119), ist zwischen 1327 und 1333 verfaßt worden und gehört zu der zahlreichen Literatur, die damals über diese am päpstlichen Hofe in Avignon lebhaft diskutierte Frage entstand. Interessant ist, daß Lutterell hier die singuläre Ansicht des Papstes eifrig verteidigt. Ob er es wirklich aus innerer Überzeugung tat oder etwa aus dem Wunsche, sich beim Papst beliebt zu machen, wird sich schwer entscheiden lassen, meint der Herausgeber in seinen Erläuterungen (S. 221).

Ein Verzeichnis der Schriftstellen und der Quellen, ein ausführliches Sach- und Wortregister sowie ein Personenverzeichnis beschließen diese wertvolle Studie, die man als eine der bedeusamsten Beiträge zur neueren Ockhamforschung bezeichnen darf.

Valens Heynck OFM, Paderborn

v. Petersdorff, Egon, **Daemonologie.** I. Bd., Daemonen im Weltplan. II. Bd.: Dämonen am Werk. München, Verlag f. Kultur u. Geschichte, 1956 u. 1957 (gr. 8⁰, VIII u. 416 S.; XI u. 508 S.).

Eine besonnene, gut fundierte Dämonologie ist schon lange als dringendes Desiderat bezeichnet worden. Zwar hat es an Arbeiten über Einzelfragen auf diesem Gebiete nicht ganz gefehlt, aber die beträchtlichen Schwierigkeiten, die sich dem Versuch einer Gesamtdarstellung der Dämonenlehre in den Weg stellen, sind wohl der Grund, daß uns bis vor kurzem eine solche Summa diabolica fehlte. Dieser Mangel ist nun durch das vorliegende zweibändige Werk beseitigt, das sich uns als „grundlegendes Standardwerk der Dämonenlehre" anbietet. Mancher wird vielleicht im Gedanken an die Problematik dieses Gebietes und in Anbetracht des großen Umfanges der vorgelegten Arbeit die beiden Bände mit einigen inneren Hemmungen zur Hand nehmen, aber schon bei der Lektüre des ersten Bandes schwindet dieses Mißtrauen bald. Verf. hat in jahrzehntelanger Arbeit keine Mühe gescheut und aus den entlegensten Gebieten theologischen und profanen Wissens eine Fülle Stoff zusammengetragen. Er hat sich nicht nur in der Dogmatik gründlich umgesehen, sondern auch alles Notwendige und Nützliche aus den kirchlichen Dokumenten, aus der Bibel und Liturgie, aus den Werken der Väter und Theologen, aber auch aus entlegeneren Gebieten herangezogen, wie vor allem ein Überblick über die am Schluß der einzelnen Bände zusammengefaßten Anmerkungen zeigt. Als Autoritäten werden vor allem der hl. Augustin und Thomas von Aquin herangezogen; aber auch andere Schulen und Richtungen sind berücksichtigt und auch neuere Theologen kommen immer wieder zu Wort.

Der erste Band handelt über die Dämonen im Weltplan. Er soll über das belehren, was den Dämonen zu wirken möglich ist. Hier werden in 14 Abschnitten jene dogmatischen Lehrpunkte dargestellt, die für das Verständnis der Dämonenlehre von Bedeutung sind (I. Die Schöpfung, II. Die Engelwelt, III. Das Reich der Gnade, IV. Das Geheimnis des Bösen, V. Die Engelsünde, VI. Die Dämonenwelt, VII. Die Menschenwelt, VIII. Das irdische Paradies, IX. Die Erbsünde, X. Das verbotene Paradies, XI. Die Gewalt des Teufels, XII. Die Heidenwelt, XIII. Der Widersacher Christi, XIV. Die gefesselten Dämonen in der nachchristlichen Zeit). Sympathisch wirkt die vorsichtige Art, immer die rechte Mitte zu treffen. Darum beruft sich Verf. immer wieder auf seine Gewährsmänner, hält aber auch mit eigenen Urteilen nicht zurück. Doch sind sie in der Regel maßvoll und besonnen. Vereinzelt begegnet man Ansichten, die zunächst auffallend erscheinen, da sie in der heutigen Theologie kaum mehr zur Sprache kommen, die aber den Schriften der Väter oder mittelalterlichen Theologen entnommen sind. So spielt bei ihm eine wichtige Rolle die sog. „Thronfolgetheorie", die von Augustin, aber auch noch von Thomas von Aquin vertreten wird. Da Verf. über ein gründliches theologisches Wissen verfügt, sind seine Darlegungen auch in weniger wichtigen Punkten korrekt. Immerhin würde man sich bei einer Neuauflage auf einer Reihe von Seiten eine weniger leicht mißverständliche Ausdrucksweise wünschen. Hier sei nur auf folgendes hingewiesen: die Deutung des simul ab initio temporis auf S. 17 ist nicht zutreffend; S. 57 ist der hl. Paulus, nicht Petrus gemeint; S. 90 und Anmerkung 486 wird das Speculum B. M. V. dem hl. Bonaventura zugeschrieben, das aber Konrad von Sachsen gehört (vgl. Bonav., Opera omnia, Quaracchi, T. X, pag. 24).

Während der erste Band über das Wesen der Dämonen und ihre Stellung im Weltplan Auskunft gibt, bringt der zweite Band Erläuterungen dazu aus dem Wirken der

Dämonen auf allen Gebieten, wobei sich der Verf. auf langjährige eigene Erfahrungen und Untersuchungen berufen kann. Wie umfassend dieser zweite Band ist, zeigt schon ein kurzer Überblick über seinen Inhalt. Nach Ausführungen über die Unterscheidung der Geister handelt Verf. über die Dämonen als Irrlehrer, als Widersacher der Kirche und der Menschen, als falsche Propheten, als Magier, als falsche Mystiker, als Hexenmeister und Spiritisten; dann über die Dämonen in der Geschichte, in der Literatur, in Musik und Kunst. Den Schluß bilden Ausführungen über den Antichrist, über Maria als Schlangentreterin und über das Weltgericht. Auch in diesem Bande hat der Verf. mit immensem Fleiß ein gewaltiges Material aus der Theologie, aber auch aus vielen sonstigen Gebieten verarbeitet. Nicht nur der Inhalt, sondern auch die weit über tausend Anmerkungen am Schluß des Bandes zeigen seine große Belesenheit auf den verschiedensten Gebieten. Im allgemeinen geht Verf. auch in diesem Bande behutsam vor und formuliert seine Urteile mit kluger Mäßigung. Damit sollen allerdings nicht alle vertretenen Ansichten und manche recht summarische Urteile gutgeheißen sein. In dem Bande werden Irrlehre, Häresie, Schisma, Astrologie, Mantik, Spiritismus, selbst Technik und Atomwissenschaft und überhaupt alles Böse von geschichtlichem Ausmaß auf den Einfluß der Dämonen zurückgeführt, ohne daß klar gesagt wird, ob dabei an einen unmittelbaren oder nur mittelbaren Einfluß zu denken ist. Das ist aber eine Frage von größter Tragweite. Einen mittelbaren Einfluß dürfte hier wohl jeder zugeben, der an die Existenz und Wirksamkeit der Dämonen glaubt. Problematisch ist aber vielfach der unmittelbare Einfluß, für den uns leider in vielen Fällen die sicheren Kriterien fehlen, so daß der subjektiven Meinung ein weiter Spielraum bleibt. Einen unmittelbaren dämonischen Einfluß in all den Fällen anzunehmen, in denen es der Verf. anscheinend tut, heißt doch wohl, die Bedeutung der menschlichen Freiheit für das Böse zu wenig berücksichtigen. Es ist sicher verdienstlich, wenn der Verf. mit Nachdruck und großer Eindringlichkeit auf die Dämonen und die von ihnen drohenden Gefahren hinweist, zumal in unseren Tagen. Aber hinter allem Bösen von größerem Ausmaß, oder auch hinter besonders gefährdeten Einbruchstellen des Bösen, wie bei der Technik und Atomwissenschaft, einen unmittelbaren Einfluß der Dämonen sehen, dürfte, wie die Geschichte zeigt, auch nicht unbedenklich sein. Julian Kaup OFM, Paderborn

Goebel, Bernardin, OFMCap., **Mit Franziskus vor Gott.** Betrachtungen zur Gestaltung franziskanischen Lebens. Band VIII: Festbetrachtungen für Januar bis April (kl. 8⁰, 192 S., Ln. DM 9,60). Werl, Dietrich-Coelde-Verlag, 1958 und 1959.

Der Verfasser rundet sein bekanntes Betrachtungswerk „Mit Franziskus vor Gott“ durch die Bände ab, die Betrachtungen über vorwiegend franziskanische Heilige zum Inhalt haben. Für jeden Monat sind etwa 6 bis 10 Selige und Heilige herausgegriffen. Dazu kommt noch je eine Betrachtung für den Herz-Jesu-Freitag. Was in den früheren Bänden über das christliche und franziskanische Lebensideal als Betrachtungsstoff vorgelegt wurde, findet hier gleichsam seine Konkretisierung und Illustration in den Gestalten der Heiligen. In ihnen wird die Fruchtbarkeit des franziskanischen Ideals und Lebens deutlich. Ein Blick in die Anmerkungen läßt die Quellen erkennen, aus denen der Verfasser geschöpft hat. Darin wird zugleich ersichtlich, daß er sich seine Arbeit nicht leicht gemacht hat. Daß sie ihm gelungen ist, muß vorbehaltlos anerkannt werden.

Eberhard Scheffer OFM, Rietberg

Engemann, Antonellus, OFM, **Das neue Lied. Glaube, Hoffnung und Liebe aus franziskanischer Geistigkeit** (Bücher franziskanischer Geistigkeit. Band V.). Werl, Dietrich-Coelde-Verlag, 1959 (kl. 8⁰, 137 S.) engl. brosch. DM 4,80.

In der Reihe der „Bücher franziskanischer Geistigkeit“ liegt nun der V. Band vor. Er behandelt die göttlichen Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe unter franziskanischem Aspekt. Darum kommt vor allem der heilige Franziskus in seinen Schriften ausgiebig zu Wort. Ein Blick in die Quellenangaben zeigt darüber hinaus, wie der Verfasser auch den hl. Antonius von Padua, den hl. Bonaventura, den seligen Bruder Ägidius sowie die hl. Klara berücksichtigt hat. Dazu weiß er sich vor allem auch dem hl. Augustinus verpflichtet, der ja in seiner Denkweise der franziskanischen Art in vielem verwandt ist. Der Titel des Buches lehnt sich an das Psalmwort an: „Singt dem Herrn ein neues Lied“ (Ps 95, 1). Diesen Psalmvers setzt der hl. Antonius bezeichnenderweise über seine Lehre von den göttlichen Tugenden, wie er sie in einer

Predigt zum zweiten Sonntag nach Ostern entwickelt. Inhaltlich machen die Ausführungen des vorliegenden Buches vor allem deutlich, daß das Fundament des sittlichen Lebens nicht durch menschliche Leistungen und Anstrengungen gelegt werden kann, sondern daß am Anfang das Wirken Gottes steht, dem der unbedingte Primat zukommt. Das menschliche Tugendleben kann nichts anderes sein als die Entfaltung des Christuslebens in uns. d. h. eine Entfaltung jener Kräfte, die durch die eingegossenen Tugenden in den Getauften hineingelegt sind. Das zu begreifen, ist gerade für den heutigen Menschen wichtig, der so leicht dazu neigt, nur auf sein eigenes Tun zu vertrauen, und der damit oft hart an der Grenze eines Naturalismus und Pelagianismus steht. So muß man dem Verfasser für seine überzeugenden Darlegungen dankbar sein, für die er sich auf eine feste biblische Grundlage und auf die Ausführungen franziskanischer Geisteslehrer stützen kann. Wie allen Bändchen dieser Reihe hat der Verlag auch dem vorliegenden eine geschmackvolle Ausstattung gegeben. Eberhard Scheffer OFM, Rietberg

Meyer, Wendelin, OFM, **Wahres innerliches Leben.** II. Band. Monatskonferenzen für Ordensfrauen zum dritten und vierten Buch der „Nachfolge Christi". Kevelaer, Verlag Butzon & Bercker, 1956 (8⁰, 340 S.), Ln. DM 7,60.

Ders., **Wege zur ungeteilten Gottesliebe.** Konferenzen für Ordensfrauen über Denksprüche des hl. Ignatius von Loyola. Kevelaer, Verlag Butzon & Bercker, 1956 (kl. 8⁰, 157 S.), Ln. DM 5,80.

In der gleichen Art, wie der Verfasser bereits früher die beiden ersten Bücher der „Nachfolge Christi" zu Konferenzen verarbeitet hat, legt er nun auch diesen zweiten Band über das dritte und vierte Buch des bekannten Werkes des Thomas von Kempen vor. Es gibt kaum einen Bezirk des geistlichen Lebens, der hier nicht irgendwie berührt würde. Auch in diesem neuen Band ist es dem Verfasser vorzüglich gelungen, die Gedanken der „Nachfolge Christi" in das alltägliche Leben zunächst der Ordensfrauen von heute zu übersetzen und den Weg zu zeigen, wie sie darin fruchtbar gemacht werden können. Die Formulierung von Fragen am Schluß eines jeden Kapitels dient in geschickter pädagogischer und didaktischer Form der persönlichen Vertiefung des Stoffes und soll zur eigentlichen Betrachtung anregen. Das Buch wird nicht nur von Ordensfrauen mit Gewinn benutzt werden, sondern darüber hinaus auch von allen Christen, die um das innere Leben bemüht sind.

Im äußeren Aufbau ähnelt dem eben genannten Werk ein anderes, das der gleiche Verfasser unter dem Titel herausgegeben hat: „Wege zur ungeteilten Gottesliebe". Es sind Konferenzen, die wiederum zunächst für Ordensfrauen gedacht sind. Sie schließen sich an Denksprüche des hl. Ignatius von Loyola an. Wie der Autor mitteilt, sind diese von dem bekannten Lehrer des geistlichen Lebens, P. Walter Sierp SJ, aus zuverlässigen Quellen zum Leben des hl. Ignatius zusammengestellt worden. In der Auswertung erweist sich P. W. Meyer auch hier wieder als erfahrener Kenner des geistlichen Lebens, zumal des Ordenslebens. So bietet er religiös-aszetisch gediegenes Material, das sehr wohl geeignet ist, zur „ungeteilten Gottesliebe" hinzuführen.

Eberhard Scheffer OFM, Rietberg

Thomas von Kempen, **Nachfolge Christi.** Vier Bücher. Neu übersetzt und herausgegeben von Wendelin Meyer OFM, Kevelaer, Butzon & Bercker (8⁰, 264 S.), Ln. DM 9,60.

Ungezählten Menschen hat die ‚Nachfolge Christi' des Fraterherren Thomas von Kempen Anregung, Erkenntnis und Weisung geschenkt. Fragenden und forschenden Theologen und Historikern tauchten Zweifel auf, ob man das Werk mit Recht dem Thomas von Kempen zuschreiben dürfe. Durch die Forschungen, die etwa in den 20er Jahren dieses Jahrhunderts einsetzten und deren bedeutendster Vertreter der Nymweger Professor Van Ginneken ist, schien Thomas endgültig als Verfasser ausgeschlossen zu sein. Neueste Forschungen, die auch eine chemographische Untersuchung der Handschrift zu Hilfe nahmen, haben erneut mit Gründen, die nicht leicht zu widerlegen sein werden, Thomas Hemerken als Verfasser herausgestellt. Auch in geistesgeschichtlicher Hinsicht ist die Forschung nicht müßig gewesen. Die ‚devotio moderna', deren Haltung die ‚Nachfolge' verhaftet ist und deren Ziele sie am klarsten und erfolgreichsten vertritt, hat außer in Einzeluntersuchungen eine zusammenfassende Darstellung gefunden in dem 3. Band der ‚Geschiedenis van de vroomheid in de Nederlanden' von Prof. Dr. Stephan

Oxters O.P. Man muß um diese Tatsachen wissen, wenn man die neue Übersetzung von P. Wendelin Meyer in ihrer Bedeutung richtig beurteilen will. Es gibt im deutschen Sprachraum mehrere Übersetzungen, die einen guten Namen haben und ihn verdienen. Dennoch ist die neue Übersetzung kein überflüssiges Werk. Der Übersetzer hat sich lange Jahre mit dem Werk des Thomas beschäftigt. Er hat in Vorträgen und Aufsätzen den Inhalt der ‚Nachfolge Christi' erklärt und gedeutet. (Vgl. die beiden Bände: Wahres innerliches Leben, Monatskonferenzen für Ordensfrauen zu den Büchern der ‚Nachfolge Christi', die ebenfalls im Verlage Butzon & Bercker erschienen sind.) Er ist den Forschungen mit Aufmerksamkeit und Sorgfalt gefolgt und vor allem ist er in seiner ausgeglichenen Weise dem Verfasser der ‚Nachfolge' geistesverwandt. So hat er uns eine Übersetzung geschenkt, die sowohl den neuesten Erkenntnissen der Textgestalt gerecht wird, wie sie auch dem Geist des Werkes entspricht. Dabei ist man immer wieder überrascht, in wie treffender Weise P. Meyer den rechten Ausdruck, der auch dem Empfinden unserer Zeit entspricht, getroffen hat. Eine Einführung: Um das Geheimnis der ‚Nachfolge Christi' hebt die Grundhaltung des Werkes an mehreren charakteristischen Zügen heraus. Diese Ausführungen könnten Anlaß sein, daß einmal in einer sorgfältigen und eingehenden Einzeluntersuchung diese Grundhaltung herausgearbeitet würde. In einem Schlußwort werden wir mit den neuesten Ergebnissen der Forschung bekannt gemacht. So reicht der Wert dieser Übersetzung über eine reine Darbietung des Textes hinaus und verdient eine warme Empfehlung. Werner Uhlenbrock OFM, Warendorf

Lexikon für Theologie und Kirche. Begründet von Dr. Michael Buchberger, 2., völlig neu bearbeitete Auflage. Unter dem Protektorat von Erzbischof Dr. Michael Buchberger, Regensburg, und Erzbischof Dr. Hermann Schäufele, Freiburg im Breisgau, herausgegeben von Josef Höfer, Rom, und Karl Rahner, Innsbruck. Band III: Colet bis Faistenberger. Freiburg, Herder, 1959 (16 Seiten und 1344 Spalten mit 64 Bildern auf 8 Tafeln sowie 9 Karten). Subskriptionspreis in Leinen DM 77,—; Halbleder DM 86,—.

Der vorliegende Band bringt neben einer Fülle von Kurzartikeln, die ihrer Aufgabe, eine erste Orientierung zu bieten, vorzüglich gerecht werden, zahlreiche größere Beiträge über theologisch bedeutsame Themen. Genannt seien: Dialektische Theologie, Dogma, Dogmatik, Dogmenentwicklung, Dogmengeschichte, Dreifaltigkeit, Ekklesiologie, Engel, Entmythologisierung, Erbsünde, Erlösung, Erschaffung des Menschen, Eschatologie, Eucharistie, Evangelium, Evangelische Kirche wie auch: Dialektischer und historischer Materialismus, Ehe, Ehre, Eigentum, Ethik, Exegese, Existenzialethik, Existenzphilosophie u. a., die alle ausgezeichnet gearbeitet sind und eine sorgfältig ausgewählte Literaturübersicht bieten. Vorteilhaft wirkt sich hier aus, daß diese wohlgegliederten Beiträge, die durchwegs in verschiedene Fachgebiete eingreifen, von mehreren Verfassern, den jeweiligen Fachvertretern, geschrieben worden sind, so daß jetzt die verschiedenen Gesichtspunkte, unter denen der Stoff betrachtet werden kann, voll zur Geltung kommen und die Artikel so an Zuverlässigkeit und Brauchbarkeit gegenüber der ersten Auflage gewonnen haben. Dankbar begrüßt man es auch, daß hier in einem besonderen Abschnitt jeweils auch auf das Verständnis dieser Themen in protestantischer Sicht eingegangen wird. Mit reichem Gewinn liest man diese oft sehr eingehenden Darlegungen. Hingewiesen sei etwa auf die Artikel von K. Rahner: Dogmatik im katholischen Glaubensverständnis, Sp. 446—454 (Dogmatik als Theologie, Wesen d. D., Abgrenzung d. D. von anderen theologischen Disziplinen, Methodik d. D., Die innere Artikulation der D. selbst, Zur Geschichte d. D.) und Dogmenentwicklung, Sp. 457—463 (Die Tatsache, Das Problem d. Dogmenentwicklung, Theorien, Voraussetzungen einer sachgemäßen Lösung, Die Lösungsrichtung) oder auf die vortrefflichen Ausführungen von J. Auer über Dogmengeschichte, Sp. 463—470 (Grundlegung, Gegenstand u. Grundprobleme, Geschichte d. Dogmengeschichte). Lehrreich ist ein Vergleich der Ausführungen über die hl. Eucharistie in der ersten Auflage mit dem ausgezeichneten von J. Betz verfaßten Artikel des vorliegenden Bandes, Sp. 1142—1157 (I. Der Begriff, II. Das dogmatische Verständnis der biblischen Eucharistiezeugnisse: das urapostolische Kerygma, Paulus, Synoptiker, Johannes, III. Die Eucharistielehre des kirchl. Lehramtes, IV. Die Dogmengeschichte der Eucharistielehre, V. Die Eucharistie im prot. Glaubensverständnis, VI. Systematik, VII. Ikonographisch [H. Elbern]), ein eindrucksvolles Beispiel für die tiefgreifende Wandlung, die sich seit dem Erscheinen der ersten Auflage in der theologischen Problematik und Fragestellung wie auch in der Art der Behandlung theologischer Themen vollzogen hat.

Unter dem Stichwort „Deutschland", dem 25 Spalten gewidmet sind, erhalten wir eine 17 Spalten umfassende Übersicht über die Kirchengeschichte Deutschlands. Willkommen sind hier auch die verschiedenen kirchlichen Statistiken. Die Statistik über die männlichen und weiblichen Ordensgenossenschaften in Deutschland, die Zahl ihrer Niederlassungen und ihrer Mitglieder gibt allerdings noch den Stand von 1949 wieder, dem zum Vergleich der Stand von 1930 gegenübergestellt wird. Der Dominikanerorden erfährt durch G. Gierath eine vorzügliche Darstellung seiner Idee und Grundstruktur, seiner Verfassung und seiner Riten, seiner Geschichte und seiner Wirksamkeit. Der Leser wird es begrüßen, daß bei dieser Gelegenheit auch die von den Dominikanern herausgegebenen Zeitschriften mit Erscheinungsort und erstem Erscheinungsjahr mitgeteilt werden. Von den großen Lehrern der Hochscholastik werden in diesem Bande behandelt: Durandus de S. Porciano (B. Decker), Eckehart (H. Fischer) und Duns Scotus. Hier gibt der beste Kenner der neueren Scotusforschung, der Präses der Scotuskommission in Rom, C. Balić, einen willkommenen Überblick über das Leben, die Lehre, die Beurteilung und die Werke des Doctor subtilis (Sp. 603—605). Zahlreiche weitere Franziskanerlehrer werden in gut orientierenden Kurzartikeln behandelt. Lobende Erwähnung verdienen die Kunstdrucktafeln, die in hervorragender Wiedergabe auf je zwei Tafeln Darstellungen der Dreifaltigkeit (17 B.), älterer Elfenbeinschnitzereien (18 B.), der Engel (18 B.) und der Evangelisten (15 B.) bringen. Von den beigegebenen Karten orientieren 5 über die kirchliche und konfessionelle Gliederung Deutschlands in Vergangenheit und Gegenwart, weitere über das Deutschordensgebiet, über Ecuador, Guayana, Kolumbien und Venezuela, sowie über England, Schottland und Irland. — Man greift immer wieder mit Freude zu diesem inhaltsreichen, wertvollen Band.

Valens Heynck OFM, Paderborn

Über ein Argument der natürlichen Theologie

(2. Fortsetzung)

Von Johannes Bendiek OFM

Da Duns Scotus unser Argument verwendet hat, ist es natürlich in die skotistische Schule übergegangen. Wie wir an den Beispielen von Johannes de Bassolis, Walter Chatton und Wilhelm Rubió sahen, stand die erste Schülergeneration den Worten des Meisters noch recht frei und selbständig gegenüber. In Kritik, Begründung und Weiterbildung hat sie die Diskussion um das Argument in Fluß gehalten. Das 15. Jahrhundert dagegen führt zu einer gewissen Erstarrung. Von den Autoren, die wir einsehen konnten und die sich eng an Scotus anlehnen, wird das Argument entweder im Zuge einer allgemeinen Vereinfachung der skotistischen Gottesbeweise und vielleicht auch unter dem Eindruck der ockhamistischen Kritik ganz fallengelassen[1] oder ohne Begründung und Kritik in wörtlicher Anlehnung an Scotus gebracht. Wir nennen einige skotistische Autoren des 15. und beginnenden 16. Jahrhunderts, die das Argument haben. Es schien nicht notwendig, die Texte anzuführen, da sie nichts Neues enthalten. Das Argument findet sich bei Nicolaus de Orbellis[2] († 1475), Nikolaus Denyse[3] († 1509), Paul Scriptoris[4] († 1505), Petrus Tataretus[5] († 1522). Der Letztgenannte ist der weitaus Bedeutendste dieser Skotisten, und

---

[1] So von Johannes von Köln. Aber er macht eine interessante Bemerkung, was den Beweis aus der essentiellen Ordnung angeht. Bei Thomas (im *ersten* und *zweiten Weg*) und Scotus (im Satz a) steht als ungenannte, bei Scotus allerdings nicht mehr so ganz selbstverständliche Voraussetzung, daß die Wirklichkeit essentiell geordnet ist. Die Ordnung kann so definiert werden (und ist so definiert worden), daß es in ihr ein Erstes geben muß. Das ist also einfach eine Sache der Definition. Aber das Entscheidende ist offenbar, ob es eine solche Ordnung gibt. Johannes von Köln hält die Dinge schön auseinander. Er schreibt: . . . in ordine essentiali necesse est devenire ad aliquod supremum simpliciter. Sed entia in universo habent ordinem essentialem, ergo etc. (Quaestiones magistrales, Venedig 1476/77; Quaestio 151: Utrum ens aliquod sit simpliciter primum. Keine Blattzählung). An dem zweiten Satz sind diese Beweise gescheitert. — Über Johannes von Köln vgl. E. Wegerich, Bio-bibliographische Notizen über Franziskanerlehrer des 15. Jahrhunderts, in: FranzStud 29 (1942) 166 f.

[2] In seinem Compendium der Metaphysik, zweites Buch, in der Ausgabe: Logica, compendium scientiae speculativae (mathematicae, physicae, metaphysicae), ethica, Basel 1503. Keine Blattzählung. Das Argument findet sich dagegen nicht in seinem *Compendium super sententias*, erste Ausgabe Paris 1488. Vgl. Wegerich a. a. O. 174 f.

[3] *Opus super sententias*, Rouen 1506, Tractatus primus, pars prima, quaestio prima. Keine Blattzählung. Vgl. Wegerich a. a. O. 164 f.

[4] Lectura fratris Pauli Scriptoris ordinis Minorum de observantia quam edidit declarando subtilissimas doctoris subtilis sententias circa Magistrum in primo, Tübingen 1498, distinctio secunda, fol. 57d.

[5] Petrus Tataretus, Weltpriester, erklärte 1506 im Generalstudium der Franziskaner in Paris das *Oxoniense* des Duns Scotus. Wir beziehen uns auf die Ausgabe: Commentaria sive (ut vocant) reportata in quattuor libros sententiarum et quodlibeta Joannis Duns Scoti subtilium principis, Venedig 1607 (erste Ausgabe Venedig 1583). Unsere Stelle: liber primus, distinctio secunda, quaestio prima, S. 93 f. — Die vierte Begründung des Duns Scotus für seinen Satz a wird von Tataretus elegant so formuliert: Si in causis essentialiter ordinatis est procedere in infinitum, sequitur, quod in causis essentialiter ordinatis non est procedere in infinitum, quod est propositum (ibd. S. 94). Wenn aus p nicht-p folgt, so ist p falsch. — Über Tataretus vgl. Wegerich a. a. O. 187 f.

es berührt etwas merkwürdig, daß Tataretus, der in seinen logischen Schriften sehr genau und gewissenhaft ist, ohne ein Wort der Begründung oder Kritik das Argument vorlegt — ein Verhalten, das eher auf ein schlechtes als ein gutes Gewissen hinzudeuten scheint.

Eine ausführliche Darstellung und Begründung des skotistischen Gottesbeweises mit Hilfe unseres Argumentes findet sich bei Franz Lychetus († 1520)[6]. Es ist der Bemerkung wert, daß seine Darstellung nur deshalb ausführlicher ist, weil er auf die Kritik Ockhams an Scotus, die für ihn offenbar nicht widerlegt worden ist, zurückgreift. Ockham hatte den Beweis des Scotus abgelehnt, weil ihm die Existenz einer essentiellen Ordnung, auf die Scotus seinen Beweis gegründet hatte, nicht genügend gesichert schien. Lychetus, so starke Zweifel er schließlich selbst an der Existenz einer solchen Ordnung hat[7], legt seinem Beweis die Definition der essentiellen Ordnung durch Scotus zugrunde. Er betont die Simultaneität aller ihrer Glieder, um dem Einwand zu begegnen, daß die Ordnung nicht als Ganzes verursacht sein müsse, es vielmehr genüge, sie als *in infinitum* verursachbar (causabilis) anzusehen. Er hebt die Transitivität der Ursachebeziehung in dieser Ordnung hervor: quidquid est causa causae est causa causati, d. h. wenn x Ursache ist von y und y Ursache ist von z, dann ist x auch Ursache von z. Der Beweis verläuft dann so[8]: Nehmen wir einen beliebigen Effekt. Über ihn baut sich die Reihe der hierarchisch geordneten höheren Ursachen auf. Es gilt dann die Alternative: entweder sind alle diese höheren Ursachen verursacht, oder es gibt unter ihnen eine, die nicht verursacht ist. (Es ist zu beachten, daß wir eine essentielle Ordnung vor uns haben, in der jedes Glied, ausgenommen das erste, wenn es vorhanden ist, Ursache und zugleich selbst wiederum verursacht ist.) Gilt das zweite Glied der Alternative, so ist das Beweisziel erreicht. Gilt das erste, so heißt das: universitas causatorum est causata, und man muß nach einer Ursache dieser Gesamtheit suchen. Hier haben wir deutlich unseren Übergang: „alle höheren Ursachen sind verursacht" ist distributiv zu verstehen, aber „universitas causatorum est causata" kollektiv. Lychetus scheint sich dieses Überganges gar nicht bewußt zu sein; mit keinem Wort sucht er ihn zu rechtfertigen. Er führt den Beweis so weiter: es muß eine Ursache dieser „universitas causatorum" geben, die natürlich nur außerhalb der Gesamtheit liegen kann. Nun hatten wir die Menge aller höheren Ursachen gebildet. Neben allen Ursachen aber kann es keine weiteren mehr geben. Also muß die Ursache der Gesamtheit der höheren

---

[6] Peritissimi ac celeberrimi viri Fr. Francisci Lecheti de Brixia or. mi. observan. in Jo. Duns Scotum: super primo sent. clarissima commentaria . . ., Neapel 1512. Wir beziehen uns auf die Ausgabe, die der Waddingschen Scotusedition, Neudruck Paris 1891 ss., beigedruckt ist. Unsere Stelle: Bd. VIII 427b f. — Vgl. Wegerich a. a. O. 169 f.

[7] Vgl. J. Bendiek, Zur logischen Struktur der Gottesbeweise (II), in: FranzStud 38 (1956) 296 ff.

[8] Der Text ist nicht so klar, wie man ihn sich wünschte. Doch halten wir unsere Interpretation für begründet. Es schien auch besser, eine klare Deutung zu geben als einen unklaren Text einfach zu wiederholen.

Ursachen innerhalb dieser Gesamtheit liegen; mithin ist sie Ursache ihrer selbst. Das aber ist unmöglich. Folglich ist die Annahme falsch, die zu diesem unmöglichen Satz geführt hat. Also sind nicht alle höheren Ursachen verursacht; mithin gibt es eine erste unverursachte Ursache.

Der Beweis des Lychetus, wenn wir ihn richtig verstanden haben, verläuft anders als der des Scotus. Dieser hatte direkt von der „universitas causatorum" auf eine außerhalb dieser Gesamtheit liegende Ursache geschlossen. Der Beweis des Lychetus ist indirekt: die Behauptung, daß es nur verursachte Ursachen gibt, führt zu dem falschen Satz, daß etwas Ursache seiner selbst ist. Also ist die Behauptung falsch. Wenn aus p q folgt und q falsch ist, dann ist auch p falsch. Diese indirekte Form des Beweises für eine erste Ursache (oder ein erstes Sein) werden wir in der Folge oft antreffen und ihre Vorteile kennenlernen.

Es ist bemerkenswert, daß bei so guten Skotisten wie Vigerius[9] († nach 1534) und Malafossa[10] (etwa 1481—1563) unser Argument sich nicht findet. Sie verändern geradezu den ganzen Aufbau des skotistischen Gottesbeweises. Bei Scotus ist der zu beweisende Satz: infinitas essentialiter ordinatorum est impossibilis. Bewiesen wird diese Behauptung durch 5 Sätze, von denen der erste unser Argument ist: universitas causatorum assentialiter ordinatorum est causata. Vigerius und Malafossa dagegen machen aus diesem Argument die zu beweisende Behauptung und sehen in den 4 anderen Sätzen Beweise des Argumentes. Es dürfte eine plausible Erklärung für dieses Vorgehen sein, daß Vigerius und Malafossa damit unserem als unbequem empfundenen Argument aus dem Wege gehen wollten.

Das Argument wird auch von Thomisten vertreten. Wie wir früher sahen, war es der Dominikanerschule vor Thomas nicht unbekannt, und Thomas selbst hat es in der *tertia via* gebraucht (mit einem anderen Prädikat). Angewandt auf den Beweis aus der Bewegung fanden wir es bei Franciscus de Sylvestris Ferrariensis in seinem Kommentar zur *Summa contra Gentiles* (1517 vollendet, 1524 gedruckt). Der heilige Thomas gibt in dieser *Summa* I, 13 mehrere Beweise für die Unmöglichkeit eines *regressus in infinitum* in der Reihe der bewegenden und bewegten Dinge, aber wohl nicht den folgenden, der bei seinem großen Kommentator steht. Der Beweis verläuft so: wenn es in der genannten Reihe kein erstes bewegendes Unbewegtes gibt, so gibt es in ihr nur bewegend bewegte Dinge. Die Gesamtheit dieser Dinge „tanquam unum accipi potest", im Gegensatz, so sagt Franciscus, zu der potentiell unendlichen Menge

---

[9] Lectura resolutissima . . . super Primo libro sententiarum Doctoris subtilis Joannis Duns Scoti Theologorum principis, Venedig 1527; lib. I, dist. 2, qu. 1, fol. 63b.

[10] Doctoris Jacobini Malafossii Pedemontani Bargii . . . super primum Sententiarum Doctoris Subtilis Theologorum Principis Joannis Scoti exactissima enarratio absolutissimaque expositio, Padua 1560, lib. I, dist. 2, qu. 1, fol. 70 H. Vgl. über ihn (und Vigerius) V. Heynck OFM. Zur Kontroverse über die Gnadengewißheit auf dem Konzil von Trient. Ein bisher unbeachtetes Gutachten des Franziskanerkonventualen Jakobinus Malafossa, in: FranzStud 37 (1955) 1 ff.

der Zahlen. Weil jedes Glied der Gesamtheit bewegt ist, so muß — und das ist unser Argument — die Gesamtheit selbst bewegt sein. Weil bewegt, muß es etwas geben, was sie bewegt. Dieses etwas aber ist nicht aufzufinden, denn 1. die Gesamtheit kann sich nicht selbst bewegen; 2. die Bewegungsursache, die unbewegt sein müßte, kann nicht ein Teil der Gesamtheit sein, denn diese enthält nach Voraussetzung nur bewegte Dinge; 3. es genügt nicht zu sagen, daß ein Teil der Gesamtheit den anderen bewegt, denn weil jeder Teil bewegt ist, ist auf Grund unseres Argumentes die Gesamtheit selbst bewegt und bedarf einer Bewegungsursache, die nach 1. und 2. außerhalb der Gesamtheit liegen muß. Außerhalb der Gesamtheit der bewegend bewegten Dinge aber gibt es nach Voraussetzung nichts, das bewegen könnte. Also ist die Annahme, daß es nur bewegend bewegte Dinge gibt, falsch; mithin gibt es ein bewegend Unbewegtes[11]. Der Beweis des Ferrariensis verläuft also indirekt.

In der Jesuitenschule fanden wir das Argument zum ersten Male bei Franciscus Toletus (1532—1596). In sehr schöner indirekter Form unter stillschweigender Verwendung des Überganges von der distributiven zur kollektiven Bedeutung führt er seinen Beweis für die Existenz eines ungeschaffenen Seins. Der Beweis verläuft so, wobei wir uns von vornherein an den Gedankengang halten, den Toletus selbst als den „klareren" bezeichnet: entweder sind alle Dinge verursacht, oder es gibt etwas Unverursachtes. Es ist aber unmöglich, daß alle Dinge verursacht sind. Denn wenn die Gesamtheit aller Dinge verursacht ist — hier haben wir den Übergang —, so muß sie von etwas von dieser Gesamtheit Verschiedenem verursacht sein; gehörte nämlich diese Ursache zu der Gesamtheit, so läge Selbstverursachung vor, und die ist ausgeschlossen. Diese Ursache aller Dinge aber ist „niemand" (nullus), denn außerhalb der Gesamtheit aller Dinge gibt es nichts. Also führt die Annahme, daß alle Dinge verursacht sind, zu dem unmöglichen Satz, daß sie von nichts verursacht sind. Also ist die Annahme falsch; mithin gibt es ein unverursachtes Sein[12].

---

[11] . . . si sint plura moventia et mota in quibus non sit primum aliquod non motum, tota multitudo moventium se habebit ut unum movens motum. Hoc autem est impossibile: quia tunc aliquid esset motum et a nullo moveretur. Non enim illa multitudo a seipsa primo mota: cum nihil seipsum primo moveat . . . Nec quia una pars non mota alias partes moveret: cum non ponatur ibi aliquod movens non motum. Nec quia una pars aliam moveat: cum aggregatum ex illis habeat rationem moti, et sic aliquo alio indigeat a quo moveatur. Zitiert nach der Ausgabe des Kommentars, die der Editio Leonina der *Summa contra Gentiles* des hl. Thomas beigedruckt ist, Rom 1918, S. 36.

[12] . . . Vel omnia creata sunt, quaecumque sunt, vel aliquod est increatum: omnia esse non possunt. Si enim tota universitas entium creata est, ab alio creata est; hoc auten erit increatum; nam si creatum est, iam non omnia ab alio creata sunt; nam hoc quum creatum sit, inter creata computatur, et sic creata non sunt ab alio. Vel clarius: Si tota entium universitas creata est, a nullo potest esse creata, quia hoc, cum sit ens, erit creatum, et sic oportebit dare aliud; impossibile ergo est, quod omne ens sit creatum; tunc enim a nullo crearetur, quia a se ipso esse non potest; erit ergo aliquod increatum. In Summam Theologiae S. Thomae Aquinatis Enarratio, Tomus I, qui est in primam partem, Rom, Turin, Paris 1869; Quaestio II, De Deo, Art. III, An sit, S. 69. —

Für die ersten beiden *Wege* des hl. Thomas macht Toletus aufmerksam, „quod maxime necessarium est pro intelligentia duarum praecipue rationum primarum s. Thomae, quod supponit ista inferiora pendere in motu et efficientia a corporibus superioribus, quod per

Toletus beruft sich für seinen Beweis auf Johannes von Damaskus, Wilhelm von Auxerre und Richard von St. Viktor. Die Texte der beiden ersteren, in denen ebenfalls unser Argument gebraucht wird, haben wir früher gebracht. Toletus gibt keinerlei Begründung für den Übergang von der distributiven zur kollektiven Bedeutung; vielleicht hat er ihn gar nicht bemerkt. Wichtig ist, daß die Art seines Vorgehens ihn davon dispensiert, eine essentiell oder akzidentell geordnete Reihe zugrundezulegen. Er beginnt mit der großen Alternative: entweder sind alle Dinge verursacht oder es gibt etwas Unverursachtes. Das erste Glied der Alternative führt über unser Argument zu dem Widerspruch, daß die Gesamtheit aller Dinge von etwas verursacht sein muß, dieses etwas aber nicht aufzufinden ist. Dieser Beweisform werden wir in der Folge oft begegnen.

Daß auch Franz Suarez (1548—1617)[13] das Argument verwendet, ist natürlich von großer geschichtlicher Bedeutung. Der Beweis des Suarez für ein ungeschaffenes Sein verläuft folgendermaßen: statt des „physikalischen" Prinzips: omne quod movetur, ab alio movetur, legt er das „metaphysische" zugrunde, das er für viel evidenter hält: omne quod fit, ab alio fit (auch so formuliert: omne quod producitur, ab alio producitur; gleichbedeutend mit „fieri" und „produci" verwendet Suarez das Wort „creari"). Es gilt dann für jedes Ding, daß es entweder gemacht oder nicht gemacht ist. Aber alle Dinge, die es im Universum gibt, können nicht gemacht sein. Also muß es ein ungeschaffenes Sein geben. Die Maior ist evident, denn, so sagt Suarez, von zwei kontradiktorischen Prädikaten muß jedem Ding notwendig eins zukommen. Die Minor wird so bewiesen: jedes geschaffene Sein ist nach dem oben erwähnten Grundsatz von einem anderen geschaffen. Dieses andere ist entweder ungeschaffen oder nicht. Im ersten Falle ist das gesuchte ungeschaffene Sein gefunden. Im zweiten Falle ergibt sich die gleiche Alternative, und so muß man entweder schließlich zu einem ersten ungeschaffenen Sein kommen oder ins Unendliche gehen oder sich im Kreise bewegen. Das letztere ist auszuschalten (der Beweis interessiert uns nicht). Es bleibt also zu zeigen, daß man nicht ins Unendliche gehen darf[14]. Und hier taucht neben anderen der Tradition entnomme-

---

se notum est" (ebd.). Im 16. Jahrhundert wußte man also noch genau um die physikalischen Voraussetzungen dieser Beweise. Einige Jahrzehnte später wird Suarez sagen, daß die Abhängigkeit der irdischen von den himmlischen Körpern, so wie Thomas sie verstanden hat, nicht besteht.

[13] In seinen *Disputationes metaphysicae*, ausgearbeitet 1594—97, erschienen 1597. Wir zitieren nach der Ausgabe in den *Opera Omnia*, Editio Nova, Band 25 u. 26, Paris 1861.

[14] . . . omne ens aut est factum, aut non factum seu increatum; sed non possunt omnia entia, quae sunt in universo, esse facta; ergo necessarium est esse aliquod ens non factum seu increatum. Maior est evidens, cum necesse sit ex duobus contradictoriis alterum cuilibet convenire. Minor probatur, quia omne ens factum, ab alio est factum; vel ergo illud a quo factum est, est etiam factum vel non: si non est factum, datur ergo aliquod ens increatum, quod intendebamus; si vero illud etiam factum est, oportebit ab alio esse factum, de quo ulterius idem inquirendum erit, et ita tandem aut sistendum erit in ente non facto aut procedendum in infinitum aut circulus committendus: non potest autem aut committi circulus aut in infinitum procedi, sistendum ergo necessario est in ente non facto. Disp. 29, sectio 1, n. 21; Bd. 26, S. 27.

nen Beweisen, die aber Suarez nicht so überzeugend erscheinen, unser Argument auf. Der Gedankengang ist folgender: die Gesamtmenge aller Dinge kann nicht abhängig sein (die neue Relation „abhängig sein" wird so eingeführt: das Prinzip „omne quod producitur, ab alio producitur" ist gleichbedeutend mit „omne quod dependet, ab alio dependet"). Denn wäre die Menge aller Dinge abhängig, so müßte sie notwendig von etwas anderem abhängig sein. Dieses andere aber kann nicht außerhalb der Menge liegen, denn außerhalb der Menge aller Dinge gibt es nichts. Es kann aber auch nicht in der Menge selbst liegen, denn dann wäre ein Ding von sich selbst abhängig (es verursachte ja die Gesamtmenge und damit sich selbst). Es ist also unmöglich, daß die Menge aller Dinge abhängig ist; also muß es in ihr ein unabhängiges Sein geben; mithin gibt es in ihr keinen *regressus in infinitum.* (Auf diesen letzten Schritt kommen wir später noch zurück.) Auf die gleiche Weise läßt sich zeigen, daß es eine erste unverursachte Ursache geben muß[15].

In diesem Beweisgang ist das Argument *implicite* enthalten. Aber im Gegensatz zu Toletus hat Suarez sich darüber Gedanken gemacht, die freilich nicht allzu klar scheinen. Vorgegeben war die Reihe oder Menge, in der jedes Glied abhängig ist, und diese distributive Abhängigkeit der einzelnen Dinge führt Suarez zu der kollektiven Abhängigkeit der Gesamtheit — er sagt übrigens nicht mehr „universitas", sondern „collectio", und das scheint für die Folgezeit die Regel zu werden. Er gibt den Übergang so wieder: ... si omne ens, divise seu distributive sumptum, esset dependens et factum, etiam collectio omnium entium esset dependens et factum, und kurz darauf: aeque repugnat omnes distributive esse dependentes ac totam collectionem esse dependentem (ut recte Scotus ibi notavit)[16]. Die Hinweise auf Scotus ließen sich leider nicht verifizieren. Suarez sieht offenbar, wie schon Walter Chatton, in dem Übergang eine Äquivalenz. Bei einer Äquivalenz aber der distributiven und der kollektiven Abhängigkeit aller Dinge besagt die letztere zwar nicht weniger, aber auch nicht mehr als die erstere. So erklärt auch Suarez ausdrücklich, die Gesamtheit aller Dinge sei nicht abhängig „singulari dependentia aut actione, sed collectione omnium dependentiarum aut actionum, quibus omnia entia dependunt aut fiunt; non enim alia ratione potest esse dependens aliqua collectio entium, nisi quia in ea nullum est ens, quod non dependeat"[17]. Wenn wir diese

[15] ... impossibile est totam collectionem entium vel causarum efficientium esse dependentem in suo esse et operari; ergo necesse est esse in illis aliquid independens; ergo non potest in illo progressu in infinitum procedi, sed sistendum est in ente improducto, quod etiam in causando sit independens. Primum antecedens est evidens ex dicto principio: omne quod producitur, ab alio producitur; nam perinde est dicere: Omne quod dependet, ab alio dependet; si ergo tota rerum collectio esset dependens, deberet necessario pendere ab alio; id autem est impossibile, quia extra collectionem non est aliud; quod si tota collectio penderet ab aliquo ente intra ipsam comprehenso, etiam illud penderet a seipso, quod est impossibile; sic ergo impossibile est, totam collectionem entium esse factam aut totam collectionem causarum esse dependentem in agendo, propria dependentia, qua posterior causa pendet a priori. a. a. O. n. 26; S. 29.

[16] a. a. O. n. 28 und 29; S. 29 f.

[17] a. a. O. n. 28; S. 29.

Ausführungen recht verstehen, so ist ihr Sinn und Bestreben, die „collectio“ nicht zu einem neuen Ding neben den Dingen, die in ihr enthalten sind, zu machen, welches Ding dann in einer von der Abhängigkeit der in ihr enthaltenen Dinge wohlunterschiedenen Weise von etwas außerhalb oder innerhalb der Gesamtheit abhängig wäre. Die Gesamtheit sei vielmehr nur abhängig durch die „collectio“ aller Abhängigkeiten der in ihr enthaltenen Dinge. Die kollektive Abhängigkeit der Gesamtheit wird zurückgeführt auf und für äquivalent erklärt mit der distributiven Abhängigkeit ihrer Glieder. Diese aber besagt Abhängigkeit eines jeden Gliedes von einem anderen Glied der Gesamtheit; auch Suarez legt, wenigstens anfänglich, eine Reihe zugrunde, in der jedes Ding von dem ihm vorgeordneten abhängig ist. Dann aber besagt die kollektive Abhängigkeit, weil äquivalent, nicht mehr. So sind wohl alle Dinge der Gesamtheit abhängig, aber nicht die Gesamtheit selbst. Andererseits aber schließt Suarez auf die Abhängigkeit der Gesamtheit selbst von einer von ihr wohlunterschiedenen Ursache. Bei einer Äquivalenz der distributiven und kollektiven Abhängigkeit ist, soweit wir sehen können, das Beweisziel des Suarez nicht zu erreichen.

Es gibt freilich eine Möglichkeit, den Beweis des Suarez zu retten, allerdings um den Preis anderer Schwierigkeiten. Suarez selbst legt diesen Ausweg nahe. Man kann nämlich für den Bereich der Theologik die Relation „x ist abhängig von y“ so festlegen, daß als *terminus* der Relation (als das „y“) nur Gott in Frage kommt. Und das scheint Suarez getan zu haben. Denn die Abhängigkeit, um die es sich hier handelt, soll sein „*adaequate et secundum se totam*, ut excludatur dependentia secundum quid seu secundum partem, qualis est, verbi gratia, dependentia a causa secunda, ut ignis a igne genito (generante?); dicitur enim totus ignis genitus dependere a generante, quia sine actione eius revera non fuisset hoc totum; tamen illa dependentia est tantum ratione formae et unionis cum materia, non est tamen adaequata ac per se primo seu secundum se totam, quia entitas materiae per se non pendet ab actione ignis“[18]. Wenn aber die Abhängigkeit eines Effektes von der *causa secunda* ausgeschlossen wird, bleibt nur die Abhängigkeit von der *causa prima*, und das ist Gott, übrig. Kurz darauf heißt es bei Suarez: agimus enim de propria dependentia, qua inferior causa dependet a superiori, ita ut totum illius esse, posse et agere in altera nitatur. In einem solchen Abhängigkeitsverhältnis aber steht eine niedere Ursache nur zu Gott. In der Disputatio 22, sectio 5 hatte Suarez die Frage behandelt: Utrum causae secundae pendeant essentialiter in operari a sola causa prima aut etiam ab aliis, und diese Frage ausdrücklich verneint (Bd. 25, S. 838 ff.). In der Disputatio 29, sectio 1, die den Gottesbeweis bringt, kommt er noch einmal darauf zurück: ... cum valde probabile sit, ut in superioribus dicebam, non dari causas proprie per se ordinatas, id est, totales in suo ordine et immediate influentes in singulas actiones praeter pro-

[18] a. a. O. n. 27; S. 29.

priam seu proximam causam et primam seu supremam (Bd. 26, S. 31). Wenn nun Suarez trotz seines Unglaubens an eine essentiell geordnete Reihe kreatürlicher Ursachen eine solche seinem Gottesbeweis, wenigstens anfänglich, zugrundegelegt hat, so ist das wahrscheinlich nicht ganz ernst zu nehmen und als Anpassung an die Tradition zu verstehen. Wenn er im Zusammenhang des Gottesbeweises von Abhängigkeit spricht, meint er die Abhängigkeit von der *causa prima*. Wird die Relation „x ist abhängig von y" so verstanden und als in der Wirklichkeit bestehend angenommen, so ist natürlich jedes Ding unmittelbar von Gott abhängig. Dann ist natürlich auch — denn es soll ja nur eine äquivalente Ausdrucksweise sein — die Gesamtheit aller Dinge von Gott abhängig. In einem solchen Ansatz aber wäre einmal die Existenz Gottes als eines Wesens, von dem das untergeordnete nach seinem ganzen Sein, Können und Handeln abhängt, in der Definition von „abhängigsein" schon mitgesetzt. Und zum anderen würde aus dem Übergang von der distributiven zur „kollektiven" Bedeutung eine Trivialität, nämlich der Übergang von „jeder" zu „alle" oder von „alle" zu „collectio", wobei der letzte Ausdruck distributiv zu verstehen ist. Aber wozu dann noch die Bildung der „collectio omnium entium", die eine Ursache haben muß und nicht haben kann, wobei das Wort „collectio" eine echte Ganzheit bezeichnet? Wir können nichts anderes tun als diese Unklarheiten stehenlassen. Es scheint, daß das Wort „collectio" bei Suarez eine doppelte Bedeutung hat: einmal ist es äquivalent mit dem distributiven „alle", zum anderen bezeichnet es eine konkrete Ganzheit. Bei anderen Theologen werden wir bald diese Doppeldeutigkeit ausdrücklich nachweisen können.

Die verschiedenen Deutungsmöglichkeiten, zu denen der Gottesbeweis des Suarez Anlaß gibt, scheinen in der Tradition der Jesuitenschule zu selbständigen Beweisen geworden zu sein. In der Mehrzahl der Fälle läuft der Beweis über eine Reihe und schließt mit Hilfe unseres Argumentes auf eine über der Reihe (Menge) liegende Ursache oder auf ein notwendiges Sein. Es gibt aber auch Beweise, z. B. der von W. Brugger SJ[19] und M. Rast SJ[20], in denen die zugrundegelegte Relation so definiert ist, daß als Korrelat nur Gott in Frage kommt, also keine Reihenbildung vorgenommen wird, und der Übergang zu einer Gesamtheit oder Reihe nur dazu dient, die Identifizierung dieser Gesamtheit (Reihe) mit Gott auszuschließen.

Suarez hat das Argument auch auf die akzidentelle Ordnung angewandt. Er nimmt als Beispiel die menschliche Generationenfolge: ... si nullus est hominum, qui non pendeat et factus sit, ergo tota collectio hominum seu tota species humana pendet et facta est; ergo necesse est, ut pendeat et facta sit ab alia causa superiori non contenta intra speciem humanam; ergo etiamsi fingatur seriem hominum procedentium inter se esse infinitam intra suam speciem,

---

[19] Der Gottesbeweis aus der Kontingenz. In: Gregorianum 18 (1937) 379—394.

[20] Welt und Gott. Philosophische Gotteslehre. Freiburg 1952, S. 51 ff.

nihilominus sumpta tota collectione necesse est habere causam superiorem[21]. Aber die gleichen Fragen wie vorhin erheben sich auch hier. Was meint Suarez, wenn er sagt, daß jeder Mensch „pendet et factus est"? Entweder meint er die Erzeugung und die damit gegebene Abhängigkeit eines jeden Menschen von seinen Eltern und schließt von daher auf die Erzeugung und Abhängigkeit der ganzen „collectio" der Menschen von einer höheren Ursache — das wäre unser Argument, aber zugleich, wie man sieht, ein recht unwahrscheinlicher Schluß. Oder er versteht unter den genannten Prädikaten (Relationen) das unmittelbare Geschaffensein und die unmittelbare Abhängigkeit eines jeden Menschen von einer höheren Ursache, die, wie wir wissen, für Suarez nur Gott ist. Die weiteren Ausführungen unseres Autors legen diese Deutung nahe. In diesem Falle würde in dem eben zitierten Text von dem Geschaffensein eines jeden Menschen auf das Geschaffensein aller Menschen geschlossen — ein höchst trivialer Schluß, wenn man es überhaupt einen Schluß nennen darf. Wiederum scheint es, daß das Wort „collectio" bei Suarez mehrdeutig ist, mal distributiv für „alle" steht, mal ein konkretes Ganzes und mal vielleicht auch beides meint.

Der berühmte Thomist Johannes a St. Thoma († 1644) hat an dem Gottesbeweis des Suarez Kritik geübt. Seine Kritik richtet sich nicht gegen das Argument, das er nicht zu kennen scheint, sondern gegen die Behauptung des Suarez, daß durch seinen Beweis ein *processus in infinitum* abgewehrt sei. Seine Bedenken sind folgende. Er gibt zunächst den Gedankengang des „pater Suarez" korrekt wieder, findet ihn dann aber „omnino insufficiens". Denn wenn man, so sagt unser Autor, die Gesamtmenge aller Dinge und Ursachen nimmt, dann ist diese Menge entweder endlich oder unendlich. Ist sie endlich, so gibt es in ihr keinen *processus in infinitum*, und damit wäre die Existenz eines ersten Seins oder einer ersten Ursache bewiesen. Aber die Endlichkeit der Menge wäre vorerst zu zeigen. Das aber tue Suarez nicht, setze sie vielmehr voraus und begehe damit eine *petitio principii*. Wenn die Menge aber unendlich ist, dann könne man eben in ihr ins Unendliche gehen, ohne an ein erstes Sein oder eine erste Ursache zu kommen: ... si omnes causae intra illam collectionem repertae sunt infinitae, ergo intra illam infinitam collectionem procedendo non sistitur in aliqua, quae sit improducta, neque enim est invenire unam primam, quia est infinitas quaecumque signata, et sic tota collectio infinitarum causarum est improducta ab alio extra illam collectionem, quodlibet tamen signatum intra illam est productum, quia quolibet signato restat aliud, a quo producatur in infinitum. Quare haec probatio omnino est insufficiens[22]. Der Vorwurf des Johannes a St. Thoma gegen Suarez ist unberechtigt. Er beruht auf der schon früher erwähnten Mehrdeutigkeit des Ausdrucks „processus in infinitum". Suarez unter-

[21] a. a. O. n. 32; S. 31. — Suarez glaubt darüber hinaus zeigen zu können, daß eine akzidentell geordnete Ursachenreihe nicht unendlich sein kann, es also z. B. einen ersten Menschen gegeben haben muß. a. a. O. n. 35, S. 32.

[22] Cursus Theologicus, Tomus I, Paris 1855; Quaestio II, De Deo; An Deus sit; Disputatio III, Articulus II, n. XVII f. S. 544 f.

scheidet zwei Bedeutungen dieses Ausdrucks. Er kann einmal besagen, daß man in der Reihe oder Menge der *per se* geordneten abhängigen Ursachen ins Unendliche gehen kann, *in dem Sinne*, daß es keine unabhängige Ursache gibt[23]. Er kann zweitens besagen, daß man in der Reihe ins Unendliche gehen kann, es aber über ihr eine unabhängige Ursache gibt[24]. Um den zweiten Fall braucht man sich nicht zu kümmern, denn er gibt von vornherein zu, was zu beweisen ist, das es nämlich eine unabhängige Ursache gibt. Übrigens glaubt Suarez nicht, selbst wenn die Widerspruchsfreiheit dieses Begriffes gesichert wäre, an die Existenz eines solchen *processus in infinitum*, vor allem deshalb nicht, weil ihm die Existenz einer essentiellen Ordnung überhaupt zweifelhaft ist. Ein *progressus in infinitum* in der ersten Bedeutung des Wortes wird, so sagt Suarez, durch seine Argumentation ausgeschlossen, denn diese beweist die Existenz einer unabhängigen Ursache. Denn wenn es eine unabhängige Ursache gibt, so gibt es keinen *progressus in infinitum*. Erinnern wir uns des letzten Beweisschrittes bei Suarez: necesse est esse in illis (i. e. in tota collectione entium) aliquid independens; *ergo* non potest in illo progressu in infinitum procedi. Ob aber die „tota collectio entium" endlich oder unendlich ist, ist für den Beweis gleichgültig und wird auch durch ihn nicht entschieden. Darin hat Johannes a St. Thoma sicher recht (wenn auch Suarez aus anderen Gründen überzeugt ist, daß die Menge endlich ist). Johannes scheint die Unterscheidung, die Suarez hinsichtlich der Bedeutungen des Ausdrucks *progressus in infinitum* macht, nicht beachtet zu haben. Er selbst gebraucht den Ausdruck „non est procedere in infinitum" in einem anderen, wahrscheinlich dem ursprünglichen Sinn: in der vorgelegten Reihe gelangt man von einem bestimmten Punkte aus nach endlich vielen Schritten an ein erstes Glied. Das allerdings hat Suarez in dem oben gegebenen Gedankengang nicht bewiesen, aber er wollte es auch nicht beweisen.

Früher war der Einwand, den Scotus sich selber gegen das Argument in den *Quaestiones subtilissimae* gemacht hatte, besprochen werden. Diesen Einwand fand der Verfasser, dessen historische Kenntnisse allerdings sehr beschränkt sind, nur bei Pitigianus Arretinus wieder in seinem Physikkommentar zu Pseudo-Scotus (1617). Da der Text aber nichts Neues zu bringen und vor allem verderbt scheint, geben wir ihn nur in der Anmerkung[25].

---

[23] Quod enim in causis efficientibus per se subordinatis detur processus in infinitum, dupliciter intelligi potest. Primo, ut ascendendo a causa proxima et particulari ad superiores magis ac magis perfectas seu universales, nunquam sistatur in aliqua, quae a superiori non pendeat, et in hoc sensu est evidenter impossibis hic processus, ut discursus proxime factus probat, scilicet, quia alias tota series et collectio causarum esset dependens, unde, ad probandum quod intendimus, sufficit, ut in hoc sensu non possit dari processus in infinitum in huiusmodi causis. a. a. O. n. 29; S. 30.

[24] Alio tamen modo excogitari potest progressus in infinitum in causis per se subordinatis intermediis, ita tamen ut omnes sub aliqua prima seu prorsus independente contineatur. a. a. O. n. 30; S. 30.

[25] . . . haec ratio Scoti: si non esset unum primum movens, nullum esset movens, non valet, quia committitur fallacia figurae dictionis, commutando singulare in plurale. Respondeo et dico, quod ista consequentia non valet, *Quaelibet causa est causata, vel quodlibet movens est motum; ergo omnes causae sunt causatae ab illa.* Dico, quod non valet de

Der Skotist **Theodor Smising** (1580—1626; seit 1610 Professor der Theologie in Löwen) gibt eine Begründung unseres Argumentes, die es als Sonderfall eines allgemeinen logischen Gesetzes darstellt. Das ist ein recht bedeutsamer Fortschritt. Der Übergang von der distributiven zur kollektiven Bedeutung, der bislang von den meisten Autoren wahrscheinlich gar nicht bemerkt oder bagatellisiert und verwischt wurde, tritt jetzt deutlicher ins Bewußtsein, wird in seiner Problematik schärfer erfaßt, wenn man auch — und das scheint bis heute zu gelten — noch weit davon entfernt ist, diese Frage genau zu übersehen. Man fühlt das Bedürfnis, eine Begründung des Überganges zu geben, und es ist sehr interessant, diese Begründung, ihre Entwicklung und Differenzierung zu verfolgen. Von jetzt an werden wir wenig Autoren finden, die den Übergang gebrauchen und ohne Begründung einfach über ihn hinweggehen.

Der Gedankengang Smisings ist folgender: es liegt eine essentiell geordnete Ursachenreihe vor. Wenn diese Reihe ins Unendliche geht in dem Sinn, daß es in ihr keine erste unabhängige Ursache gibt, so ergibt sich folgendes Dilemma: es läßt sich beweisen, daß diese „tota collectio causarum" sowohl abhängig als auch unabhängig ist. Das ist ein Widerspruch; mithin ist die Annahme falsch; also gibt es eine erste unabhängige Ursache. Der Widerspruch wird so herbeigeführt: wenn es in der Reihe keine erste unabhängige Ursache gibt, dann besteht die Reihe der „collectio" aus lauter abhängigen Gliedern. Dann muß auch die „tota collectio" abhängig sein. Soweit nichts Neues. Nun aber die Begründung: „quia quod negatur de omnibus partibus collectionis distributive, etiam negatur de tota collectione, cum collectio non sit aliquid praeter omnes partes distributive, ut constat". Die Begründung wäre deutlicher, wenn in ihr statt „negatur" „affirmatur" stünde. Denn gemeint ist offenbar, daß, weil von allen Teilen der „collectio" die Abhängigkeit behauptet wird, diese auch von der „collectio" im Ganzen gilt. Smising gibt der Begründung eine negative Wendung: weil von allen Teilen die Unabhängigkeit negiert wird, wird sie auch der „tota collectio" abgesprochen. Was aber nicht unabhängig ist, so wird man weiter schließen müssen, ist auf Grund des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten abhängig.

Wir kommen auf diese Begründung gleich zurück. Der zu dem gewonnenen kontradiktorische Satz wird mit Hilfe des ersteren so bewiesen: wie gezeigt, muß die „tota collectio" abhängig sein. Die Ursache, von der sie abhängig sein muß, kann nicht innerhalb der „collectio" liegen, denn dann würde das Ganze von einem seiner Teile abhängen. Sie kann auch nicht außerhalb der „collectio"

---

forma, sicut non valet ista, *Universitas causarum non est causata; ergo nulla.* Tamen dico, quod ista consequentia valet, *Universitas causarum essentialiter ordinatarum est causata ab aliqua una causa; ergo nulla est causa.* Probo, quia si est universitas causarum essentialiter ordinatarum, quaelibet causa causat in virtute alterius; ergo causa tandem istis essentialiter prior, dabitur prior istis: ergo cum non sint ab una, nulla causat in virtute alterius, atque ita nulla est causa essentialiter ordinata. Zitiert nach der Ausgabe des Kommentars, die der Waddingschen Scotusedition, Neudruck Paris 1891 ss., beigedruckt ist; Bd. III, S. 344a f.

liegen, denn da nach Voraussetzung die „collectio" alle Ursachen enthält, kann es keine Ursache außerhalb geben. Wenn es aber keine Ursache gibt, von der die „collectio" abhängt, ist sie unabhängig. Also ist die „collectio" sowohl abhängig als auch unabhängig[26].

Wenden wir uns nun der Begründung der ersten der beiden kontradiktorischen Sätze zu. Zwei Dinge sind an ihr zu unterscheiden: 1. der Satz: quod negatur de omnibus partibus collectionis distributive, etiam negatur de tota collectione; 2. Die Rechtfertigung dieses Satzes: cum collectio non sit aliquid praeter omnes partes distribuitive. Der Satz — positiv gewendet — enthält das, was die Logiker wahrscheinlich schon zur Zeit Smisings die „illatio a distributivo ad collectivum" genannt haben. In der Rechtfertigung wird die Identität der „collectio" mit allen ihren Teilen (distributiv) behauptet. Der Satz wird bis heute festgehalten, die Rechtfertigung aufgegeben oder abgewandelt. Zu der Rechtfertigung, die Smising gibt, wäre grundsätzlich und ähnlich wie bei Suárez festzustellen: wenn definitorisch festgelegt wird, daß eine „collectio" nichts anderes ist als alle ihre Teile, distributiv verstanden, dann gilt selbstverständlich alles, was von allen Teilen distributiv ausgesagt wird, auch von der „collectio". Aber es gilt dann von ihr in dem gleichen Sinne wie von allen Teilen, nämlich distributiv. Jeder Teil der „collectio", so ging das Argument, ist von einem anderen Teil der „collectio", die im vorliegenden Fall eine essentiell geordnete Ursachenreihe ist, abhängig. Also ist die Abhängigkeit der „tota collectio" ebenso zu verstehen. Man bleibt mithin innerhalb der „collectio". Wir werden später, wenn etwas mehr Material zur Verfügung steht, ausführlicher auf den Satz und seine Rechtfertigung eingehen.

Smising behauptet, daß seine Argumentation, die einen *progressus in infinitum* in den *per se* geordneten Ursachen ausschließen soll, auch für die *per accidens* geordneten Ursachen gilt:

Qui discursus non solum excludit progressum infinitum in causis per se seu in agendo subordinatis, sed etiam per accidens seu in essendo subordinatis, quo pacto hic homo pendet a suo genitore et hic a suo et sic deinceps. In his etiam dico excludi progressum in infinitum, nisi stetur in aliqua causa extra collectionem infinitarum causarum per accidens subordinatarum, quae sit causa totius collectionis, et ipsa non sit per accidens subordinata alteri causae seu non habeat esse ab altera . . .[27].

Smising unterscheidet in diesem Zusammenhang sehr schön zwischen den beiden Bedeutungen des Ausdrucks „progressus in infinitum". In dem eben gegebenen Text sagt er, daß ein „progressus in infinitum, nisi stetur in aliqua causa extra collectionem infinitarum causarum . . ." ausgeschlossen ist. Aber damit, so fügt er sogleich hinzu, ist ein *progressus in infinitum* innerhalb der Reihe, für die außerhalb eine Ursache bewiesen ist, nicht ausgeschlossen: At infinitus processus in causis per accidens subordinatis sistendo in aliqua causa

[26] Disputationes Theologicae de Deo Uno, Antwerpen 1624; Tract. I, Disp. I: De existentia Dei. Secunda demonstratio naturalis, quod Deus sit, S. 23.
[27] a. a. O.

incausata extra illam collectionem ... per adductam quidem rationem non refutatur. Um das auszuschließen, benutzt er ein Argument des Aristoteles, der es aber inkonsequenterweise, wie Smising sagt, nur für die essentielle Ordnung gebraucht hat. Zum Schluß faßt der Autor noch einmal zusammen:

Ad praesens tamen institutum parum refert, sive dabilis sit progressus in infinitum in causis per accidens subordinatis sive non, modo sistatur in aliquo extra multitudinem talium causarum, quod sit totius multitudinis causa incausata. Unde ad intentum praesentis demonstrationis sufficit probasse, non ita dari progressum in infinitum in causis sive per se sive per accidens subordinatis, quia oportet sistere in aliqua prima incausata, quam Deum appellamus[28].

Bei dem Dogmatiker Adam Tanner S. J. (1572—1632), dem einzigen deutschen „wahrhaft großen Theologen" der Gegenreformation (Scheeben)[29], findet sich das Argument in so schöner Form, daß man nichts Besseres tun kann, als den Text wiederzugeben (in den Klammern machen wir auf den Übergang aufmerksam):

Tertia demonstratio Metaphysica, a causa efficiente desumpta et ab impossibilitate infinita itidem abstrahens, in hunc modum conformatur. Aut totum hoc universum, quod vel oculis conspicitur vel mente cogitatur, adeoque omnia copulatim sumpta, in eodem universo, sunt facta; aut non omnia, copulatim sumpta, sunt facta. Si non omnia huius Universi copulatim sumpta (zweifellos distributiv zu verstehen) sunt facta, ergo saltem aliquid indefinite in eodem Universo factum non est, quod est Deus. Si vero omnia copulatim sumpta (kollektiv zu verstehen, wie aus dem Folgenden hervorgeht) sunt facta, tum aut facta sunt ab aliquo extra numerum seu censum omnium eorum, quae facta sunt, constituto, quod proinde factum non est; aut facta sunt a seipsis seu ab aliquo aliquibusve eorum omnium, quae in eodem Universo facta sunt. Posterius hoc est impossibile, quia nihil potest fieri a seipso, nec ulla multitudo tota ab aliquo seu aliquibus in ea ipsa multitudine comprehensis, quia hoc ipso aliquid inter ea multa comprehensum esset a se factum, utpote contentum in ea multitudine, quae tota ab eo facta dicitur. Ergo concedendum est prius, dari nimirum aliquid extra numerum et censum eorum omnium, quae facta sunt, constitutum, quod proinde factum non est et a quo caetera facta sunt, quod est Deus[30].

Der Übergang liegt in dem in verschiedener Bedeutung gebrauchten Ausdruck „omnia copulatim sumpta". Zeitgenössische Logiker wie Fonseca[31] und Mastrius[32] verstehen ihn kollektiv. Aus dem Gedankengang Tanners aber scheint unzweideutig hervorzugehen, daß er ihn zuerst distributiv und dann kollektiv gebraucht. Hätte er ihn eindeutig verwendet, also jedesmal entweder distributiv oder kollektiv, so gäbe der Beweis keinen Sinn. Bemerkenswert ist noch, daß Tanner keine Reihe zugrundegelegt und mit Recht überzeugt ist, daß sein Beweis mit der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer unendlichen Menge nichts zu tun hat. Dieser Beweis verläuft direkt, d. h. er schließt (für den einen Teil

[28] a. a. O.

[29] Nach dem Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. IX, 1937, Sp. 988.

[30] Theologia Scholastica, Tomus Primus, Ingolstadt 1626, Disp. II: De Deo. Quaestio I: De existentia et essentia Dei. Dubium IV: Quibus rationibus demonstratur, Deum esse. S. 177.

[31] Institutionum Dialecticarum Libri Octo, Ingolstadt 1607; Liber VIII, Cap. XXIX, S. 668.

[32] Bartholomei Mastrii et Bonaventurae Belluti Philosophiae ad mentem Scoti cursus integer, Tomus primus: Logica, Editio novissima, Venedig 1708 (erste Auflage 1639), Dialecticarum Institutionum Pars Prior, Tract. III, Cap. IV, S. 29.

der Alternative): wenn alle Dinge gemacht sind, so gibt es etwas außerhalb der Menge aller Dinge, das die Ursache dieser Menge ist. Aber natürlich ist sofort der Einwand da, daß es außerhalb der Menge aller Dinge nichts geben kann. Die Sprache Tanners sucht diese Schwierigkeit zu verdecken, indem sie einmal von den „omnia huius Universi copulatim sumpta“ spricht, zu welchem Universum dann auch Gott gehört, und zum anderen von dem „census omnium eorum, quae facta sunt“. Aber der Gedankengang zeigt, daß beide Mengen identisch sind. Das besagt, daß man einen Beweis für die Existenz einer ersten Ursache (oder eines ersten Seins oder eines notwendigen Wesens), der mit der Menge aller Dinge operiert, nur indirekt führen kann.

Der Skotist Johannes Poncius (gest. 1660)[33] zeigt sich als ein resoluter und recht unbekümmerter Verteidiger unseres Argumentes. Er behauptet es sowohl für die essentielle als auch für die akzidentelle Ordnung. Neues bringt er nicht, auch keine Begründung. Für die essentielle Ordnung begegnet bei ihm der Ausdruck: tota universitas seu totum aggregatum ex omnibus causis essentialiter ordinatis. Das zeigt sehr schön die Verbindung von Reihe und Menge, auf die hier schon oft hingewiesen wurde. Für die akzidentelle Ordnung gibt Poncius zunächst den Beweis des Scotus und meint dann: Clarius hoc potest probari, quia tota collectio istarum causarum infinitarum accidentaliter subordinatarum est dependens ab aliquo distincto; ergo nisi detur illud distinctum, non poterit tota illa collectio dari, sed si datur illud distinctum, dabitur status in causis essentialiter subordinatis; ergo nisi detur talis status, non potest dari processus in infinitum[34].

Für den Satz c von Scotus gibt Poncius folgende Begründung, die wahrscheinlich unser Argument enthält: ... impossibile est, quod aliqua natura sit causata in quolibet individuo, in quo est, absque dependentia ab aliquo individuo, in quo non est, quia tota collectio individuorum causatorum debet habere dependentiam ab aliquo alio non causato.

Zum Schluß faßt Poncius den ganzen ersten Beweis des Scotus so zusammen: Summa totius huius discursus et probationis primae Scoti consistit meo judicio principaliter in hoc: tota collectio entium existentium causatorum necessario dependet ab aliquo incausato; ergo necessario datur causa incausata, a qua tota collectio omnium rerum, quae causatae sunt, dependet[35].

Auch bei dem Konventualen Mastrius († 1678)[36], dem gelegentlichen Gegner von Poncius, findet sich das Argument. Er hat die Gottesbeweise zweimal behandelt, in seiner *Physik* und viel ausführlicher in der *Metaphysik*. In

---

[33] Vgl. über ihn B. Jansen S. J., Zur Philosophie der Scotisten des 17. Jahrhunderts, in: FranzStud 23 (1936) 51 f.

[34] Ioannis Poncii Commentarii in libros Sententiarum ad mentem Scoti. Tomi primi pars prima, Paris 1661. Libri primi dist. II, quaestio II, S. 244a f.

[35] a. a. O. S. 244b. — Auch Joannes Lalemandet O. F. M. hat das Argument. Bei ihm findet sich der interessante Ausdruck: universitas processus illius in infinitum. Disputationes metaphysicae, München 1645, Disp. V, Partitio II, S. 99.

[36] Über Mastrius vgl. B. Jansen a. a. O. S. 48 f.

der *Physik*[37], die er gemeinsam mit Belluti geschrieben hat, gibt er den ersten Beweis des Scotus in einer Form wieder, die einmal recht klar die Mehrdeutigkeit des Ausdrucks „processus in infinitum" zeigt und zum anderen deutlich macht, daß die Anwendung des Argumentes auf eine beliebige Ordnung die Unendlichkeit dieser Ordnung voraussetzt. Es heißt dort, die Annahme eines *processus in infinitum* impliziere einen Widerspruch, da „cunctae istae infinitae causae sunt causatae et dependentes, ergo ab aliqua alia prima, quae extra istam seriem incausata reperiatur". Man kann also in dieser Serie durchaus ins Unendliche gehen, nur gibt es außerhalb von ihr auf Grund unseres Argumentes eine erste Ursache, und in diesem Sinne kann man nicht ins Unendliche gehen. Die Reihe muß sogar, um das Argument sinnvoll anwenden zu können, als unendlich angenommen werden, denn wäre sie endlich, hätte sie automatisch ein erstes unverursachtes Glied. Für diesen Beweis macht Mastrius keinen Gebrauch von der Unterscheidung zwischen essentiell und akzidentell geordneten Ursachen. Aber er kennt sie sehr wohl und benutzt sie für die folgenden Beweise. So sagt er mit Scotus: wenn man in einer essentiellen Ordnung einen *processus in infinitum* zuläßt, dann gibt es „in rerum naturae infinita multitudo causarum essentialiter ordinatarum, quod repugnat". Es handelt sich hier eindeutig um eine aktuell oder kategorematisch unendliche Menge. Denn unmittelbar anschließend heißt es: Si vero essent accidentaliter ordinatae, non sequitur quidem dari actu multitudinem infinitam causarum. Für die akzidentelle Ordnung gebraucht Mastrius die bekannte Begründung von Scotus. In der *Metaphysik*[38] hingegen, die von ihm allein stammt, fehlt das Argument aus der Widersprüchlichkeit einer aktuell unendlichen Menge und der Satz b von Scotus. Es ist zwar noch die Rede von der essentiellen und akzidentellen Ordnung der Ursachen, aber von diesem Unterschied wird nirgends Gebrauch gemacht. Der Beweis „ex ratione effectus et subordinationis causarum efficientium" soll allgemein gelten, wenn auch „praesertim in essentialiter ordinatis". Aber für die „tota illa causarum collectio" wird sogleich die Einschränkung gemacht: eo modo, quo colligi potest multitudo sincathegorematice infinita. Man hat es also von vornherein mit einer potentiell unendlichen Menge zu tun. Die dritte Bedingung des Scotus, die für eine essentielle Ordnung die Simultaneität aller Glieder verlangte, scheint damit aufgegeben, wahrscheinlich unter dem Einfluß des Johannes de Bassolis, der gleich namentlich genannt wird. In welchem Sinn kann nun eine synkategorematisch unendliche Menge eine „collectio" genannt werden? Mastrius sagt in der *Physik:* sicut illud infinitum (sincathegorematicum) habet esse in fieri et in potentia, ita etiam habet rationem partis et non totius,

---

[37] Philosophiae cursus integer, Tomus secundus: Disputationes ad mentem Scoti in Aristotelis Stagiritae Libros Physicorum, Editio novissima, Venedig 1708; Disp. XV, Quaestio VIII, Art. III: An sufficienter per motum ostendatur existentia primi Motoris, S. 384.

[38] Bartholomei Mastrii Disputationes ad mentem Scoti in duodecim Aristotelis Stagiritae Libros Metaphysicorum, Editio novissima, Venedig 1678; Pars Posterior, Disp. XIII, Quaestio I: An possit naturaliter demonstrari Deum esse, et quomodo; S. 370 f.

habet rationem incompleti et imperfecti (sed haec de infinito cathegorematico intelligi non possunt, quia secundum omnes suas partes sit positum et nihil desit spectans ad gradum infinitatis eius, habet rationem totius, perfecti et completi)[39]. Das Argument überträgt bestimmte Eigenschaften der Glieder eines Ganzen auf das Ganze selbst. Einer synkategorematisch unendlichen Menge wird von Mastrius der Charakter eines „totum" abgesprochen. Seine „collectio causarum" soll aber eine potentiell unendliche Menge sein. Damit hat er sich zweifellos die Anwendung des Argumentes auf diese Menge sehr erschwert oder gar unmöglich gemacht. So ist es kein Wunder, daß Mastrius schließlich das Argument für die „collectio causarum" aufgibt.

Der Beweisgang des Mastrius ist kurz folgender: zugrundeliegt die synkategorematisch unendliche „collectio causarum". Nach Voraussetzung ist jedes Glied dieser *collectio* abhängig. Nun wird „ex Smising" bewiesen, daß die *collectio* sowohl abhängig als auch unabhängig ist. Also ist die Voraussetzung falsch. Für das Argument gibt Mastrius die gleiche Begründung wie Smising: quod negatur de omnibus partibus collectionis distributive, etiam negatur de tota collectione, cum collectio non sit aliquid praeter omnes partes distributive, ut constat[40]. Dann wird der Einwand des Johannes de Bassolis gegen den Beweis des Scotus gebracht, und Mastrius muß gestehen, daß selbst die Form, die Smising dem Beweis gegeben hat, die „evasio" des Johannes de Bassolis nicht verhindern kann: Fateor tamen neque hanc evasionem sufficienter excludi per illud dilemma Smising. Nam diceret Bassolius, totam illam collectionem causarum esse dependentem, non quia tota dependeat ab aliqua causa prima toti illi collectioni extrinseca, sed quod distributive una causa dependet a perfectiori et illa adhuc a perfectiori et sic in infinitum. Ausgezeichnet! Aber dann folgt eine der Überraschungen, denen man in dieser Materie oft begegnet. Denn Mastrius fährt fort: quod autem affirmatur de partibus omnibus distributive, affirmatur de tota collectione, et sic erit tota dependens (et sic etiam respondet Rubion. 1 d. 2 qu. 1). Damit man diesen Satz richtig versteht: derselbe Grundsatz — nur negativ ausgedrückt —, der oben dazu diente, zu einer außerhalb der *collectio* gelegenen Ursache zu gelangen, rechtfertigt nun die Behauptung, daß man die *tota collectio* abhängig nennen darf, obgleich damit nur gemeint sein soll, daß jedes Glied dieser *collectio* von einem anderen Glied abhängt. Mit anderen Worten: das gleiche Wort „collectio" ist einmal ein Name für ein bestimmtes Ganzes — mit der Einschränkung allerdings: soweit eine synkategorematisch unendliche Menge ein Ganzes genannt werden kann — und zum anderen nur ein anderer Ausdruck für das distributiv zu verstehende „alle". Hier

[39] Disp. X: De Infinito, Quaestio I, Art. I, S. 273a.

[40] In seiner Logik (S. 30b) kennt Mastrius noch eine andere Bedeutung des Wortes „collectio": . . . collectio autem est quodammodo effectus particularium componentium ipsam, et ideo quidpiam ab eis aliquo modo diversum. Hier versteht er, wie aus dem Zusammenhang hervorgeht, unter der *collectio* das *totum logicum (totum in quantitate)*, d. i. das Subjekt eines Allsatzes.

zeigt sich eine gefährliche Mehrdeutigkeit des Ausdrucks „collectio", und man hat nicht den Eindruck, daß Mastrius, der innerhalb eines kurzen Textes von der einen zur anderen Bedeutung übergeht, sich dessen bewußt gewesen ist. Mastrius kapituliert vor dem Einwand des Johannes de Bassolis, der ihn, wie früher erwähnt, wahrscheinlich von Ockham übernommen hat. Es scheint recht bedeutsam, daß ein so konservativer Theologe und überzeugter Skotist wie Mastrius (fast) alle Beweise des doctor subtilis „ex ratione effectus et subordinatione causarum efficientium", unter denen unser Argument das erste ist, aufgibt (die „quinta ratio" für Satz a scheint ihm noch die „validior" zu sein; von Satz b und c wird nicht mehr gesprochen). Mastrius übernimmt dafür einen Beweis, der nicht bei Scotus steht und der skotistischen Schule bis dahin fremd ist: den Beweis aus der Kontingenz. Das bedeutet eine Wende. Soweit wir sehen und zeigen können, ist dieses Verhalten eines Skotisten ein Zeichen dafür, daß in dieser Zeit der Kontingenzbeweis in allen Schulen sich in den Vordergrund schiebt und die anderen Beweise (aus der Bewegung und der Ursächlichkeit) durchsetzt und aufsaugt. Man gebraucht zwar noch lange die alten Vokabeln (man tut es bis auf den heutigen Tag), aber sie haben ihren Sinn gewandelt. Man spricht weiterhin von abhängigen und verursachten Ursachen und Bewegungen, aber diese Relation der Abhängigkeit oder des Verursachtseins wird nun zum Zeichen einer tieferliegenden Eigenschaft (oder Relation): der Kontingenz! Wir werden daher in der Folge dieses Aufsatzes, wenn die Prädikate offensichtlich die gleichen sind, auch den Kontingenzbeweis heranziehen. Die Gründe, die Mastrius und andere veranlaßt haben mögen, den Kontingenzbeweis auf den ersten Platz und die anderen Argumente im Sinne dieses Beweises umzudeuten, sind vielleicht folgende gewesen: Mastrius gibt die alte essentielle Ursachenordnung auf — wenigstens macht er in der *Metaphysik* von ihr keinen Gebrauch mehr. Diese Ordnung bestand in der vermeintlichen Abhängigkeit alles irdischen Geschehens von den Bewegungen des Himmels. Aber der Zweifel an der alten Physik — wenigstens in diesem Punkte — dürfte nachgerade allgemein geworden sein. Suarez nennt für seine Zeit noch drei Theologen (Javellus, Soto, Sylvester Ferrariensis), die an der wesentlichen Unterordnung der Erde unter den Himmel festhielten. Eine andere Ursachenreihe aufzuzeigen, die die Bedingungen einer essentiellen Ordnung erfüllt und für einen Gottesbeweis geeignet ist, ist bis heute nicht gelungen (was nicht hindert, daß man heute wieder ziemlich allgemein mit dem Begriff der essentiellen Ordnung operiert)[41]. Es bleibt also nur die akzidentelle Ordnung. Diese aber löst sich in die zeitliche Aufeinanderfolge der Dinge und Geschehnisse auf, und wie die Kritik Ockhams und des Johannes de Bassolis zeigte, war es schwer, darüber hinauszukommen. Vor allem unser Argument, das Eigenschaften der Teile auf das Ganze überträgt, verlor seine Grundlage, wenn das Ganze nicht mehr recht faßbar war. Beim Kon-

[41] Vgl. J. Bendiek, Die essentielle Ursachenordnung bei St. Thomas von Aquin und in der Neuscholastik, in: FranzStud 40 (1958) 1—19.

tingenzbeweis scheint das anders zu sein. Mastrius betont ausdrücklich, daß der Einwand des Johannes de Bassolis hier nicht zutrifft. Leider sagt er nicht deutlich, warum. Aber er scheint sich die Sache so vorgestellt zu haben: die „tota collectio entium contingentium" ist ein wirkliches Ganzes, nämlich die immer jetzt bestehende „Welt". Und eine Welt, die nur aus kontingenten Dingen besteht, muß selbst kontingent sein. Es war nicht der Zweifel an der Gültigkeit unseres Argumentes, soweit ihm dieses überhaupt deutlich zum Bewußtsein gekommen ist, der ihn bewog, den genannten Wechsel vorzunehmen, sondern der Gedanke, daß die „collectio causarum" keine genügend sichere Grundlage für das Argument abgab und ihr die „collectio entium contingentium" vorzuziehen sei.

Wenn man von Mastrius aus auf die Geschichte des Gottesbeweises „ex causa efficiente", soweit er unser Argument benutzt, zurückschaut, so ist das Resultat recht mager. Vor Scotus ganz unbedenklich gebraucht, erregt das Argument beim *doctor subtilis* und seinen Schülern erste Zweifel. Aber diese Zweifel werden in der Folgezeit von der Schule nicht aufgenommen. Man begnügt sich mit der sturen Wiederholung des Argumentes und ist sich offensichtlich über seine Bedeutung und Tragweite nicht im klaren. Ockham hatte Bedenken gegen die essentielle Ordnung erhoben. Auch diese Bedenken bleiben unerledigt stehen; außerhalb des Ockhamismus scheint man von ihnen keine Notiz zu nehmen. Es ist bezeichnend, daß innerhalb der Schule noch Lychetus im 16. Jahrhundert sich mit den Einwänden Ockhams auseinandersetzt — übrigens ohne viel Erfolg —[42] und daß Mastrius im 17. Jahrhundert vor den Bedenken des Johannes de Bassolis kapituliert. Wichtig für die Folgezeit ist, daß auch Suarez sich gegen die essentielle Ordnung richtet. Aber das Argument hatte sich nicht nur gegen Angriffe aus der Vergangenheit zu verteidigen, die Gegenwart, d. i. das 17. Jahrhundert, wird neue Einwände bringen. In der Vergangenheit stand meistens nicht das Argument selbst im Feuer der Kritik, sondern die essentielle Ordnung, auf die es sich vornehmlich bezog. Jetzt wird das Argument selbst aufs Korn genommen. Wir erfahren — für unsere Kenntnis zum ersten Male bei Frassen —, daß die „Athei" es als eine illegitime „illatio a distributivo ad collectivum" bezeichnen. Mit diesem Vorwurf gilt es nun fertig zu werden, und es sind merkwürdige Dinge, die dabei zu Tage kommen.

Der Skotist Claudius Frassen (1620—1711)[43] benutzt unser Argument, um für die akzidentelle Ordnung zu zeigen, daß es in ihr keinen *processus in infinitum* geben kann. (Für die essentielle Ordnung verwendet er ein anderes Argument.) Der Gedankengang Frassens ist folgender, wobei deutlich wird, daß die Ordnung für den Beweis ohne Bedeutung ist: wir bilden die Allmenge, die Menge aller Dinge. Auf Grund des Satzes von ausgeschlossenen Dritten gilt die

---

[42] Vgl. J. Bendiek, Zur logischen Struktur der Gottesbeweise (II), in: FranzStud 38 (1956) 296 ff.

[43] Vgl. über Frassen: DictThéolCath, 6/1 (Paris 1915), Sp. 767 f.; B. Jansen a. a. O. S. 154 ff.

Alternative: entweder ist jedes Element dieser Menge gemacht (factum, productum) oder es gibt ein Element, das nicht gemacht ist. Das erste Glied der Alternative impliziert einen Widerspruch; also gibt es ein Element, das nicht gemacht ist. Daß das erste Alternativglied zu einem Widerspruch führt, zeigt Frassen mit Hilfe des Überganges von den Elementen der Menge zu der Menge selbst. Er argumentiert dabei genau wie Suarez: wenn jedes Ding von einem anderen gemacht ist, dann muß auch die „tota collectio entium" von einem anderen gemacht sein. Dieses „andere" aber gibt es nicht, denn es kann nicht in der Menge liegen — das würde Selbstverursachung bedeuten —, es kann auch nicht außerhalb der Menge liegen, denn außerhalb der Allmenge gibt es nichts. Also ist die Annahme, daß jedes Ding von einem anderen gemacht ist, falsch; mithin gibt es etwas Unverursachtes[44].

Dieser Beweisgang, so sagt unser Autor, wird von den Gegnern eben wegen unseres darin gebrauchten Argumentes abgelehnt, und wir erfahren dabei, daß zur Zeit Frassens von den „Atheisten" dem Argument der Name gegeben wurde, der ihm bis heute geblieben ist: es sei ein Schluß „a distributivo ad collectivum": Replicant (Athei) ..., hanc argumentationem esse vitiosam, quia procedit a distributivo ad collectivum, quod omnino sophisticum est. Es ist nun wichtig, feststellen zu müssen, daß Frassen Name und Vorwurf eines Überganges von der distributiven zur kollektiven Bedeutung nicht zurückweist, sondern nur die Unerlaubtheit dieses Überganges für unser Argument bestreitet. Auf diesem Standpunkt ist man bis heute stehengeblieben: man gibt zu, daß eine „illatio a distributivo ad collectivum" vorliege, und sucht diese, da sie sicher nicht allgemeingültig ist, für unseren Fall zu rechtfertigen. Frassen bringt zur Stützung des Argumentes folgendes Beispiel: singuli homines sunt rationales et albi; ergo tota hominum collectio est rationalis et alba! Der hier vorliegende Schluß sei eine gültige „illatio a distributivo ad collectivum", und um den gleichen Schluß handele es sich auch bei unserem Argument: et consequenter optima est illatio. quod si quodlibet ens exigat esse ab alio, etiam et tota entium collectio ab alio debeat esse[45]. In seinem Beweis für ein „ens necessarium" argumentiert Frassen in der gleichen Weise:

... quia enim singuli homines sunt rationales, singuli cygni sunt albi et singuli corvi sunt nigri, legitime infertur quod omnium hominum collectio sit rationalis, et sygnorum sit alba, et corvorum sit nigra: ergo pariter verum est, quod si singula entia sint contingentia et ab alio, etiam et entium collectio debet esse ab alio[46].

Es ist offensichtlich, daß hier etwas nicht stimmt. Wenn Frassen — und fügen wir sofort hinzu, daß er darin bis heute Nachfolger gefunden hat — den in den Beispielen vorliegenden Schluß (sofern es sich dabei überhaupt um einen Schluß handelt) als eine „illatio a distributivo ad collectivum" bezeichnen

---

[44] Scotus Academicus (erste Ausgabe 1672), Editio nova, Tom. I, Rom 1900, Lib. I, Tract. I, Art. I, Qu. IV, S. 121 f.
[45] Ebd. S. 122 f.
[46] Ebd. S. 128.

will, so ist das seine Sache. Aber es wäre dann, um eine Mehrdeutigkeit zu vermeiden, besser gewesen, dem in unserem Argument vorliegenden Schluß nicht den gleichen Namen zu geben. Dann daß es sich dabei um zwei ganz verschiedene Dinge handelt, liegt auf der Hand. Auch Frassen hat sicher nicht sagen wollen, daß z. B. die Menschheit als ein einzelnes kollektives Ding vernünftig und weiß ist, weil die einzelnen Menschen vernünftig und weiß sind, ebenso wenig wie wir mit dem Satz, um ein Beispiel Russells[47] zu gebrauchen, „die Menschheit ißt gern Äpfel" behaupten wollen, es gäbe ein Individuum mit Namen „Menschheit", das Äpfel ist, sondern nur, daß die verschiedenen Individuen, welche die Menschheit ausmachen, jeder für sich gern Äpfel ißt. In dem Argument aber ist nach unserer Überzeugung der Ausdruck „tota entium collectio" als Name eines singulären kollektiven Dinges anzusehen. Bei Frassen zeigt sich also eine gefährliche Mehrdeutigkeit und Unsicherheit oder eine zu große Liberalität in der Verwendung des Ausdrucks „illatio a distributivo ad collectivum". In dem einen Fall wird eine wahre, aber triviale Äquivalenz, deren beide Seiten distributiv zu verstehen sind, behauptet, in dem anderen Falle ein höchst problematischer Übergang von der distributiven zur kollektiven Bedeutung oder von den Teilen zum Ganzen.

Aber Frassen gibt nicht nur zwei sehr verschiedenen Dingen den gleichen Namen, sondern er stellt sie auch sachlich gleich. Er benutzt, wahrscheinlich verführt durch die Mehrdeutigkeit seiner Terminologie, die Selbstverständlichkeit des einen Falles, um den problematischen anderen Fall zu rechtfertigen. Wenn Frassen mit seinem erklärenden Beispiel und seiner unsicheren Terminologie allein stünde, brauchte man sich damit nicht zu befassen. Aber das gleiche Beispiel als Stütze unseres Argumentes begegnet uns jetzt für wenigstens ein Jahrhundert. Wir finden es bei so angesehenen Theologen — und das sind ziemlich zufällig herausgegriffene Autoren — wie dem Jesuiten Georg von Rhodes, dem Serviten Lodigerius (mit dem Prädikat „risibilis"), den Dominikanern Gotti und Billuart und dem Jesuiten Statterer (bei diesem mit dem Prädikat „mortalis")[48]. Einige dieser Autoren (Lodigerius, Billuart, Statterer) schreiben das Beispiel so: „singuli homines sunt rationales; ergo omnes homines sunt rationales". Es ist dabei kein Zweifel, daß sie das „omnes" des Nachsatzes distributiv (in unserem Sinne) verstehen, aber sie nennen den Satz einen Schluß „a distributivo ad collectivum". Das ist wiederum nicht nur eine Sache der Terminologie, sondern sie begründen unser Argument, das einen echten Übergang *ad collectivum* (zur *tota entium collectio)* enthält, mit diesem harmlosen Beispiel. Lodigerius nennt das Argument einmal einen Schluß „a singulis creaturis ad omnes", wobei „omnes" kollektiv (in unserem Sinne) zu verstehen ist. Wie konnte es zu dieser merkwürdigen Begriffsverwirrung kommen, nach der das Wort „collectio" in den gleichen Zusammenhängen einmal (in dem Argument)

[47] Unser Wissen von der Außenwelt, Leipzig 1926, S. 275.
[48] Die Belegstellen werden später gegeben.

als Name einer Gesamtheit oder einer Klasse gebraucht wird und nicht zu eliminieren ist, während es zum anderen (in dem begründenden Beispiel) nur eine Redeweise und eindeutig distributiv zu verstehen ist, daß das Wort „omnes“ einmal (im Argument) kollektiv und zum anderen (im Beispiel) distributiv gebraucht wird, daß mit dem harmlosen Übergang in dem Beispiel der problematische des Argumentes begründet werden konnte? Ist man der Täuschung durch die Sprache erlegen, die das gleiche Wort in verschiedenem Sinn verwendet? Diesen Dingen soll etwas nachgegangen werden, zumal bis heute in der neuscholastischen Logik das Beispiel neben unserem Argument als eine „illatio a distributivo ad collectivum“ angeführt wird.

Wir haben zwar bei keinem unserer Autoren eine eindeutige Definition des Wortes „collectio“ oder eine Festlegung seiner verschiedenen Bedeutungen gefunden, aber eine *collectio* ist zweifellos ein *totum*. Bei Smising und Frassen tritt gelegentlich das Wort „totum“ für „collectio“ ein. Billuart und Gotti bezeichnen unser Argument geradezu als einen Schluß „a singulis ad totum“ (bei Gotti auch „a singulis ad collectionem“). Über die Bedeutung des Wortes „totum“ hat nun die Scholastik allerlei gesagt. Die mittelalterliche Logik kennt sogar den Übergang von den Teilen eines *totum* zum *totum* selbst! Dieser Übergang steht offenbar dem unsrigen nahe genug, um uns für ihn zu interessieren. Es handelt sich um das *totum in quantitate*. Petrus Hispanus, dessen *Summulae Logicales* bis zum 17. Jahrhundert das Schulbuch der Logik waren, definiert es so: totum in quantitate est universale sumptum universaliter, ut omnis homo — nullus homo[49], und an einer anderen Stelle noch deutlicher: totum in quantitate est terminus universalis sumptus cum signo universali, ut „omnis homo“[50]. Für dieses totum gilt der Übergang von den Teilen zum Ganzen. Petrus Hispanus schreibt: Locus[51] a parte in quantitate est habitudo ipsius ad suum totum, et est constructivus et destructivus, ut „Socrates currit, Plato currit et sic de singulis, ergo omnis homo currit“. Locus a parte in quantitate-maxima[52]: quicquid praedicatur de partibus in quantitate simul sumptis, praedicatur de suo toto. Destructive sic: „Socrates non currit, Plato non currit et sic de singulis, ergo nullus homo currit“. Locus a parte in quantitate-maxima: quicquid removetur de partibus simul sumptis, removetur de suo toto[53]. Es ist sehr wahrscheinlich, daß die Formulierung, die Smising unserem Argument gibt „quod negatur de omnibus partibus collectionis distributive, etiam negatur de tota collectione“ von diesem Satz Peters direkt oder indirekt inspiriert ist[54],

[49] Summulae Logicales, ed I. M. Bochenski O. P., 5. 19.

[50] Ebd. 6. 15.

[51] Locus est sedes argumenti vel id unde ad propositam quaestionem conveniens trahitur argumentum. Ebd. 5. 06.

[52] Locus maxima idem est quod ipsa maxima. Maxima autem est propositio, qua non est altera prior vel notior, ut „omne totum est maius sua parte“ . . . Ebd. 5. 07.

[53] Ebd. 5. 20.

[54] Es soll damit nicht ausgeschlossen werden, daß der Satz Smisings vielleicht gleichzeitig auch das *totum actuale*, das wirkliche oder konkrete Ganze meint. Darüber später mehr. Das Wort „collectio“ dürfte allerdings wohl meistens für das *totum logicum* ge-

denn daß der Ausdruck „partes simul sumptae“ bei Peter distributiv zu verstehen ist, geht eindeutig aus dem erklärenden Beispiel hervor. Die Ausführungen Peters dürfen wir so kommentieren, wobei wir uns der Einfachheit halber auf den „konstruktiven“ Fall beschränken: wenn von jedem einzelnen Ding einer bestimmten Klasse in einer Konjunktion von singulären Sätzen die gleiche Eigenschaft E ausgesagt wird, so darf man statt der Konjunktion dieser Sätze auch abkürzend sagen: alle Dinge dieser Klasse besitzen die Eigenschaft E. Es handelt sich hier, wie man sieht, nicht eigentlich um einen Schluß, sondern um die Festlegung des Sprachgebrauchs: ein Allsatz soll einer n-gliedrigen Konjunktion von singulären Sätzen äquivalent sein, wobei n die Anzahl der Werte des Individuenbereiches ist. Statt „f (a) und f (b) und . . .“ sagen wir: „(x) f (x)“, wobei als Werte von x die a, b, . . . in Frage kommen. „(x) f (x)“ wird also aufgefaßt als eine Konjunktion, die sich über alle Werte von x erstreckt. An solcher Festlegung ist nichts Aufregendes; sie ist in der heutigen Logik ganz üblich. Aber die Formulierung dieser Festlegung durch Petrus Hispanus hat zweifellos etwas Gefährliches: quicquid praedicatur de partibus in quantitate simul sumptis, praedicatur de suo toto. Solange man sich an die Definition des *totum in quantitate* und an das Beispiel hielt, das den allgemeinen Satz erklärte, war alles gut. Wenn man ihn aber davon losgelöst betrachtete, war es nicht schwer und geradezu verlockend, ihm einen anderen Sinn zu unterschieben, so wie Smising es wahrscheinlich getan hat. Das *totum*, von dem die Rede ist, wird von Hispanus definiert als „terminus universalis, sumptus cum signo universali, ut ‚omnis homo‘“. Aber entgegen dieser ungenauen Ausdrucksweise ist gewiß nicht der *terminus universalis* (omnis homo) als solcher gemeint, also in materialer Supposition[55], sondern das von diesem Term Bezeichnete, also das *totum*, wie Hispanus sagt, oder die *collectio*, die *multitudo*, die Klasse der Menschen. Dieses *totum* jedoch (die Klasse) kann distributiv (oder synkategorematisch) oder kollektiv (oder kategorematisch) verstanden werden. Peter verstand es eindeutig, wie das Beispiel (omnis homo currit) zeigt, distributiv. Wenn man aber seine Maxime vom Beispiel loslöste, lag schon vom Wortlaut her die Versuchung nahe, das *totum* kollektiv aufzufassen. Hinzu kam, daß nur bei einem solchen kollektiven Verständnis der zweite Teil des Satzes etwas gegenüber dem ersten Neues aussagt. Wird aber das Wort „totum“ kollektiv genommen, so schafft man ein neues logisches Subjekt. Man geht von „f (a) und f (b) und . . .“ nicht über zu „(x) f (x)“, sondern zu „f (a, b, . . .)“, wobei der Klammerausdruck das neue Subjekt darstellt. So interpretiert, haben wir in dem Satz des Petrus Hispanus genau das, was uns in diesem Aufsatz beschäftigt, nämlich den Übergang von der distributiven zur kollektiven Bedeutung.

---

braucht worden sein. Vgl. T. Pesch S. J., Institutiones Logicae et Ontologicae, Pars I, Introductio in Philosophiam — Logica, Editio altera, abbreviata, emendata, novis aucta a Carolo Frick S. J., Freiburg im Breisgau 1914, S. 88 f., n. 137.

[55] Darauf glauben schon de Orbellis und Mastrius aufmerksam machen zu müssen. Vgl. Mastrius, Logica, S. 54a.

Schon Walter Burleigh weist darauf hin, daß Worte, die durch „omnis" oder „omnes" qualifiziert sind, mehrdeutig sind. Sie können kollektiv verstanden werden „pro toto aggregato ex omnibus singularibus", und dann sind die Sätze, deren Subjekte sie sind, singuläre. Oder sie werden distributiv verstanden, und dann sind die entsprechenden Sätze universale. Wenn z. B. in dem Satz „omnis homo est omnis homo" der Ausdruck „omnis homo" kollektiv verstanden wird, so ist er wahr und singulär; er ist dann gleichbedeutend mit der Aussage „die Menschheit ist die Menschheit". Wird der Ausdruck dagegen distributiv verstanden, so ist der Satz universal und falsch; er ist dann gleichbedeutend mit: jeder Mensch ist jeder Mensch[56]. Wenn, um ein zweites Beispiel Burleighs[57] zu nehmen, in dem Satz „omnes Apostoli sunt duodecim" das Subjekt kollektiv verstanden wird, so ist der Satz wahr und singulär, wenn distributiv, so falsch und universal. Es war also durchaus die Gefahr gegeben, daß man in schwierigen und unklaren Fällen von dem universalen distributiven Term, der ein *totum* bezeichnet, überging zu dem „totum aggregatum ex omnibus singularibus" und damit die Maxime Peters als einen Übergang von der distributiven zur kollektiven Bedeutung und als Äquivalenz zwischen einem universalen und dem entsprechenden singulären Satz mit kollektivem Subjekt mißverstand.

Mehrdeutig ist auch der Ausdruck „quicquid praedicatur de partibus simul sumptis". Peter meinte damit, wie sein erklärendes Beispiel zeigt, eine Konjunktion von Sätzen, in denen von den Subjekten das gleiche Prädikat ausgesagt wird: Socrates currit et Plato currit et ..." (das „et" fehlt noch bei Peter, wird aber später meistens hinzugefügt). Aber man kann die Ausdrucksweise Peters wirklich nicht glücklich nennen[58]. Nach dem Wortlaut — „partes simul sumptae" — sollte man eher annehmen, daß von einer Konjunktion von Termen eine Eigenschaft ausgesagt wird. Dann hätten wir: Socrates et Plato et ... currit. Ein Satz dieser Form ist nach Burleigh[59] mehrdeutig, ist eine „oratio multiplex". Denn *in sensu divisionis* verbindet das „et" Aussagen und der ganze Satz ist so zu exponieren: „Socrates currit et Plato currit et ...". Das wäre das Beispiel Peters. *In sensu compositionis* verbindet das „et" Terme und diese durch „et" verbundenen Terme bilden das Subjekt des Satzes, wie in dem Satz „duo et tria sunt quinque" „duo et tria" Subjekt ist. Und der Übergang vom *sensus divisionis* zum *sensus compositionis* in Sätzen der genannten Art wäre genau unser Argument (womit nicht gesagt sein soll, daß das Argument nicht noch mehr und anderes bedeutet hat). Dieser Übergang aber ist die *fallacia compositionis*[60].

---

[56] De Puritate Artis Logicae, Tractatus Longior, ed. Ph. Boehner O. F. M., The Franciscan Institute, 1955, S. 252. [57] a. a. O. S. 252 f.

[58] Poncius kritisiert die ganze Terminologie der „Dialectici antiqui" hinsichtlich der verschiedenen Arten des *totum* als einen „satis barbarus et improprius modus loquendi". Philosophiae ad mentem Scoti Cursus integer. Lyon 1672, Introductio ad Logicam, S. 24a.

[59] a. a. O. S. 422. Vgl. Petrus Hispanus a. a. O. 7. 29.

[60] Auch Russell unterscheidet diese doppelte Funktion von „und". Er gibt als Beispiel die beiden Sätze: (1) Brown and Jones are two of Miss Smith's suitors; (2) Brown and

Schon im Mittelalter war der Ausdruck „(partes) simul sumptae", den Peter distributiv versteht, mehrdeutig, denn Ockham versteht ihn kollektiv. In dem Satz „omnes Apostoli sunt duodecim", in dem das Subjekt kollektiv supponiert, gilt (competit) nach Ockham das Prädikat (duodecim) „omnibus simul sumptis, de quibus verificatur subjectum"[61]. Tataretus gibt den Satz des Hispanus wieder und versteht dabei den Ausdruck „partes simul sumptae" zweifellos distributiv[62], sagt aber an einer anderen Stelle[63], daß in dem Satz „omnes Apostoli sunt duodecim" „praedicatum convenit omnibus simul sumptis".

Zusammenfassend kann man sagen, daß die Maxime Peters, so korrekt und harmlos sie gemeint war, in ihrer Formulierung genug Anlaß zu Mißverständnissen bot und damit leicht für andere Zwecke mißbraucht werden konnte. So ist es wahrscheinlich bei Smising und Mastrius geschehen. Sie mag auch dazu beigetragen haben, daß Frassen und seine Nachfolger sowohl den Satz „singuli homines sunt rationales; ergo tota hominum collectio est rationalis" (oder: ergo omnes homines sunt rationales) als auch unser Argement unbefangen als „illationes a distributivo ad collectivum" bezeichnen und mit der Gültigkeit des ersten die Gültigkeit des zweiten Überganges begründen konnten.

Mit der Theorie der *loci a toto* und *a parte in quantitate* hängt die später entstandene Lehre vom *descensus* und *ascensus* zusammen[64]. Wir behandeln diese Theorie nur insoweit, als sie unser Problem berührt, und beziehen uns dabei auf Tataretus, der einen *Tractatus de descensu* geschrieben hat[65]. Wenn das Subjekt eines Satzes durch „alle" qualifiziert ist und distributiv supponiert, so darf man von diesem Allsatz zu einer Kopulation (Konjunktion) a l l e r[66] seiner Teilsätze „herabsteigen" (descendere). In diesem Falle spricht man von

Jones are paying court to Miss Smith. Er kommentiert diese Sätze so: In the first proposition, it is Brown *and* Jones who are two, and this is not true of either separately . . . The two are a genuine combination of Brown with Jones, the kind of combination which . . . is characteristic of classes. In the second proposition, on the contrary, what is asserted is true of Brown and Jones severally; the proposition is equivalent to, though not (I think) identical with „Brown is paying court to Miss Smith and Jones is paying court to Miss Smith". Thus the combination indicated by *and* is not the same here as in the first case: The first case concerned *all* of the collectively, while the second concerns *all* distributively. i. e. each or every one of them. For the sake of distinction, we may call the first a *numerical* conjunction, since it gives rise to number, the second a *propositional* conjunction, since the proposition in which it occurs is equivalent to a conjunction of propositions. The Principles of Mathematics, Second Edition 1937, Reprinted 1942, 1948 and 1950, p. 56 f., n. 59.

[61] Summa Logicae, Pars Secunda et Tertiae Prima, ed. Ph. Boehner, The Franciscan Institute, 1954, S. 239.

[62] Petri Tatareti Scotistarum longe praecipui in Summulas (ut vocant) Petri Hispani dearticulata sive per capita expositio admodum luculenta; In Universam Philosophiam Opera Omnia, Pars Prima, Venedig 1621, fol. 82 E.

[63] a. a. O. fol. 130 H.

[64] Diese Theorie hat sich in der neuscholastischen Logik bis auf den heutigen Tag erhalten, wenn auch in sehr reduzierter und verkümmerter Form, womit nicht gemeint ist, daß sie eine Rennaissance verdient. Vgl. P e s c h - F r i c k a. a. O. S. 80 f., n. 125; H. B. V e a t c h, Intentional Logic, New Haven 1952, S. 205 f.

[65] In Universam Philosophiam Opera Omnia, Pars Prima, Venedig 1621, fol. 193—200.

[66] Tataretus verlangt ausdrücklich (a. a. O fol. 194 B) a l l e Teilsätze, obgleich er natürlich zugesteht, daß in dem „Herabstieg" zu einem oder mehreren Teilsätzen eine *consequentia formalis* vorliegt.

einem *descensus copulativus* („copulativus“, weil man zu einem Kopulativsatz übergeht). Man sagt in einem solchen Falle auch, daß der generelle Term (das Subjekt des Allsatzes) *copulative* für alle seine *significata* steht. Beispiel: omnis homo currit, ergo Socrates currit et Plato currit et sic de aliis. Der umgekehrte Vorgang, also der Übergang von einem Kopulativsatz, in dessen Teilsätzen immer das gleiche Prädikat von den Subjekten, die einer bestimmten Klasse angehören, ausgesagt wird, heißt *ascensus copulativus*. Beispiel: die Umkehrung des eben gegebenen. Wie man sieht und wie Tataretus[67] ausdrücklich verlangt, kann man von einem *descensus copulativus* zu einem *ascensus copulativus* übergehen. Es besteht Äquivalenz zwischen einem Allsatz und dem entsprechenden Kopulativsatz.

Wenn das Subjekt eines Satzes durch „alle“ qualifiziert ist und kollektiv supponiert[68], darf man zu einem kategorischen Satz übergehen, dessen Subjekt aus einer Aufzählung aller der Dinge besteht, die den Umfang des Subjektes des Ausgangssatzes ausmachen. In einem solchen Falle spricht man von einem *descensus copulatus* (oder *de extremo copulato*[69]). Man sagt in einem solchen Falle auch, daß das Subjekt des (vermeintlichen) Allsatzes *copulatim* für alle seine *supposita* steht. Beispiel: omnes Apostoli sunt duodecim; ergo Petrus et Paulus et ... sunt duodecim[70]. Der umgekehrte und mit dem ersten äquivalente Vorgang heißt *ascensus copulatus* (oder *de extremo copulato*). Wenn man unser Argument, also den Übergang von der distributiven zur kollektiven Bedeutung von „alle“ in den Zusammenhang dieser Theorie vom *descensus* und *ascensus* hineinstellt, so sieht man, daß er mit dem Übergang vom *ascensus copulativus* zum *ascensus copulatus* äquivalent ist. Erlaubt die mittelalterliche Logik einen solchen Übergang? Unser Gewährsmann Tataretus sagt, daß er „mitunter“ (aliquando) gestattet sei. Er schreibt: „... nota, quod sub termino, sub quo potest fieri descensus copulativus, potest fieri ... aliquando (descensus) copulatus“[71], wobei hinzuzufügen ist, daß, wenn ein *descensus* gilt, dann auch der entsprechende *ascensus* gelten muß, hier also durch Tataretus der Übergang vom *ascensus copulativus* zum *ascensus copulatus* gestattet wird. Es wäre sehr interessant, zu erfahren, welchen Fall unser Autor im Auge hat. Leider begnügt er sich mit dieser kurzen Bemerkung und gibt auch kein Beispiel. Aber schon das „aliquando“ zeigt an, daß es sich hier nicht um einen logischen Schluß

---

[67] a. a. O. fol. 194 C.

[68] Wie schon erwähnt, kennt die mittelalterliche Logik den Ausdruck „suppositio collectiva“ nicht. Tataretus spricht statt dessen von einem „terminus supponens confuse tantum ratione signi collectivi, cuiusmodi est „omnis“, ut: omnes Apostoli Dei sunt duodecim“ (a. a. O. fol. 194 H). Aber im 17. Jahrhundert ist der Ausdruck „suppositio collectiva“ gebräuchlich.

[69] Die *extrema* eines Satzes sind Subjekt und Prädikat. Hier interessiert immer nur der Fall, wo es um das Subjekt geht.

[70] Wir haben das Beispiel etwas geändert. Die alten Autoren arbeiteten noch nicht mit Punkten. Bei Tataretus heißt es: ergo isti apostoli Dei et isti apostoli Dei et sic de aliis sunt duodecim (a. a. O. fol. 194 H).

[71] a. a. O. fol. 194 F.

handelt. Ein solcher gilt immer (oder nie). Soll er mitunter gelten, so treten Bedingungen hinzu, die mit der Logik nichts zu tun haben[72].

Wichtiger als dieser gelegentliche und vielleicht nicht ganz sichere Hinweis auf die Erlaubtheit des Überganges vom *ascensus copulativus* zum *ascensus copulatus* scheint uns, daß wenigstens und spätestens im 17. Jahrhundert sich in der Terminologie die Unterschiede zwischen den beiden *ascensus* zu verwischen drohen und damit die Gelegenheit und die Gefahr heraufbeschworen wurden, von dem einen zum anderen, ohne es zu bemerken, überzugehen. Die scholastische Logik ist die Logik einer natürlichen — der lateinischen — Sprache. In dieser Sprache — wie auch in anderen — kann man von einem Allsatz nicht nur übergehen („herabsteigen") zu einer Konjunktion von Sätzen, sondern auch abkürzend zu einem Satz, dessen Subjekt eine Konjunktion von Termen zu sein scheint. Statt „Petrus läuft und Paulus läuft und . . ." sagen wir abkürzend „Petrus und Paulus und . . . läuft". Wir sind uns dabei völlig klar, daß der letzte Satz mit dem ersten identisch oder wenigstens äquivalent ist. Aber der letzte Satz ist rein der Form nach ein Satz *de extremo copulato!* Dieser Möglichkeit einer natürlichen Sprache trägt die scholastische Logik spätestens im 17. Jahrhundert auch in ihrer Terminologie Rechnung. Nach Mastrius darf man bei einem universalen Satz, dessen Subjekt also distributiv supponiert, herabsteigen „ad plures singulares copulative vel ad unam de extremo copulato et verbo singulari[73], sic: omnis homo est animal, ergo hic homo est animal et ille homo est animal, vel sic: ergo hic homo et ille homo et ille est animal . . . ascensus vero fieri debet e contra[74]. Der *descensus copulativus* kann also nach Mastrius nicht nur durch einen Kopulativsatz, sondern auch durch einen Satz *de extremo copulato* ausgedrückt werden. Natürlich sind für Mastrius beide Sätze äquivalent, aber die Terminologie ist äußerst verwirrend. Denn der *descensus copulatus* wird ebenfalls auch nach Mastrius durch einen (kategorischen) Satz *de extremo copulato* wiedergegeben, wobei aber unser Autor mit keinem Wort darauf aufmerksam macht, daß der Ausdruck „de extremo copulato" jeweils eine ganz verschiedene Bedeutung hat. Hat man also einen solchen Satz vor sich, so muß man sich entscheiden, ob man in ihm das Resultat eines *descensus copulativus* oder eines *descensus copulatus* sehen will und man infolgedessen einen *ascensus copulativus* oder *copulatus* machen darf. Die Ent-

[72] Der umgekehrte Übergang vom *descensus (ascensus) copulatus* zum *descensus (ascensus) copulativus* wird von Tataretus abgelehnt mit der Einschränkung: non potest fieri gratia formae, womit wahrscheinlich angedeutet sein soll, daß er *gratia materiae* gelegentlich gilt (a. a. O. fol. 194 H).

[73] „verbo singulari" — das ist die einzige Sicherung, die Mastrius einschaltet, die er übrigens in Übereinstimmung mit der Umgangssprache selbst nicht beachtet. Denn im gleichen Kapitel heißt es: universalis (propositio) aequivalet singularibus copulative vel copulatim sumptis, v. g. „omnis homo currit" aequivalet his singularibus „Petrus currit et Paulus currit et sic de aliis" vel: „Petrus et Paulus et Franciscus et alii homines *currunt*" (Logica, S. 29b). Und natürlich hütet sich Mastrius, einen solchen Satz einen „kategorischen" zu nennen.

[74] Logica, S. 29b.

scheidung dürfte im allgemeinen Falle nicht schwer sein. Aber welches Entscheidungsverfahren hat man für Fälle, wo die Lage unklar ist oder scheint, und wo starke Motive einen der beiden Aufstiege bevorzugen möchten? Die Gefahr der Verführung und halben Rechtfertigung durch die Sprache — hier sogar die der Logik — ist auf jeden Fall gegeben. Nehmen wir unser Argument, dessen Prämisse wir so schreiben: a und b und c und ... ist verursacht. Das ist rein der Form nach ein Satz *de extremo copulato*. Wir wissen, daß dieser Satz nur eine Abkürzung ist für den Kopulativsatz: a ist verursacht und b ist verursacht und ..., von dem man aufsteigen darf zu dem Allsatz: alle x sind verursacht, wobei x sich über den Bereich der a, b, c, ... erstreckt, welcher Allsatz auch äquivalent ausgedrückt werden kann durch die distributiv zu verstehende Aussage: tota entium collectio est causata. Aber rein der Form nach könnte der Satz „a und b und c ... ist verursacht" ein *descensus copulatus* sein, von dem man zu dem kategorischen und singulären Satz aufsteigen darf „alle Dinge sind verursacht", wobei das Subjekt kollektiv supponiert und durch die kollektiv zu verstehende Aussage ersetzt werden darf: tota entium collectio est causata. Von „alle Dinge (distributiv) sind verursacht" geht man über zu „das All der Dinge (kollektiv) ist verursacht". Man sieht, wie leicht und verlockend sich hier der Übergang anbot.

Soweit wir sehen können, werden seit dem 19. Jahrhundert Beispiele wie: „singuli homines sunt rationales, ergo tota hominum collectio est rationalis" zur Stützung unseres Argumentes in den Gottesbeweisen nicht mehr herangezogen. Aber merkwürdigerweise hat sich der Satz in der neuscholastischen Logik neben unserem Argument als Beispiel eines erlaubten Überganges von der distributiven zur kollektiven Bedeutung erhalten. Noch Pesch[75] behauptet in seiner Logik, daß der Schluß „omnis homo est mortalis; ergo totum genus humanum est mortale" eine „illatio a suppositione distributiva ad collectivam" sei, genau so wie der Schluß „singulae creaturae a Deo pendent; ergo etiam omnes simul", wobei mit größter Wahrscheinlichkeit dieser letzte Schluß unser Argument darstellt, also tatsächlich (und nicht nur scheinbar wie das erste Beispiel) einen Übergang von der distributiven zur kollektiven Bedeutung meint. Das ist eine erstaunliche Verwirrung bei einem Autor, der, soweit wir urteilen können, die beste neuscholastische Logik geschrieben hat!

Auf die Begründung unseres Argumentes mit Hilfe solcher Beispiele wie „singuli homines sunt rationales; ergo tota hominum collectio est rationalis" werden wir in der Folge nicht mehr eingehen. Wäre es auf solche Begründungen angewiesen, wäre es erledigt. Aber es gibt noch andere und von ganz anderer Art.

(Wird fortgesetzt)

[75] Pesch-Frick, a. a. O. S. 138, n. 215. Daß hier nicht etwa das Wort „kollektiv" in einem den üblichen ausschließenden Sinne gebraucht wird, zeigt folgender Schluß, den Pesch als Beispiel einer ungültigen „illatio a suppositione collectiva ad distributivam" anführt: Duodecim Apostoli Christi sunt collegium Apostolorum; ergo Joannes est collegium Apostolorum.

„Pecunia et denarii“

Untersuchungen zum Geldverbot in den Regeln der Minderbrüder

(2. Fortsetzung)

Von Lothar Hardick OFM

III. Bedeutung der Begriffe „pecunia“ und „denarii“

A. *Die Ansichten der Regelerklärer aus dem Kreis der Minderbrüder*

In den päpstlichen Regelerklärungen stand, wie wir sahen, die alltägliche Lebenspraxis stark im Vordergrund des Interesses[1]. Um das Prinzip des Geldverbotes für die Minderbrüder zu wahren, mußte eine Vielzahl von komplizierten Einzelfragen rechtlicher Natur beantwortet werden. Dabei entstand der Gesamteindruck, daß die Päpste das Wort „pecunia“ so verstanden haben, wie wir heute das Wort „Geld“ begreifen[2]. Eine Definition dessen, was unter dem Begriffspaar „pecunia et denarii“ zu verstehen sei, ist nicht erfolgt. Vielleicht war es den Päpsten überhaupt kein Problem, wie diese Begriffe zu verstehen seien. Offenbar haben auch die offiziellen Ordenskreise hier keine sonderliche Problematik gesehen, sonst hätten sie wohl sicher darum gebeten, daß diese Frage in den päpstlichen Deklarationen klar dargestellt werde.

Schaut man nun aber auf die Regelerklärungen, die aus dem Orden der Minderbrüder selbst stammen, dann macht man eine eigenartige Beobachtung. Offenbar ist bei dieser Gruppe die Frage nicht so klar gewesen. Das kann nur damit zusammenhängen, daß wenigstens einige dieser Regelerklärer nicht den damals landläufigen Sinn von „pecunia et denarii“ als Maßstab anlegten und mit dieser Ansicht dann alle anderen Regelerklärer so beeinflußten, daß sie mindestens Stellung zur Frage nehmen mußten. Jedenfalls haben alle Regelerklärer aus dem Orden beim vierten Regelkapitel ziemlich umständliche Ausführungen über das, was unter „pecunia et denarii“ zu verstehen sei. Dabei fällt weiter auf, daß man die Begriffsbestimmungen praktisch in zwei Gruppen zusammenfassen kann, von denen die erste sich an die Expositio Quatuor Magistrorum[3] hält, die zweite der Regelerklärung Bonaventuras[4] folgt.

1. Die Expositio Quatuor Magistrorum

Als die vier Magistri im Jahre 1241/42 ihre berühmte Regelerklärung erarbeiteten, haben sie anscheinend das starke Empfinden gehabt, man müsse klären, was unter „pecunia“ genau zu verstehen sei. Weil nun in der Regel die

[1] Vgl. Teil II dieser Untersuchungen in: FranzStud 40 (1958) 313—328.
[2] Ebd.
[3] Ediert von Livarius Oliger: Expositio Quatour Magistrorum super Regulam Fratrum Minorum (1241—1242), Rom 1950, für unsere Frage auf S. 141—145.
[4] In: Opera omnia VIII (Quaracchi 1898) 412.

beiden Begriffe „pecunia“ und „denarii“ für die Geldfrage verwendet werden, waren sie davon überzeugt, daß jeder der genannten Begriffe etwas anderes zum Inhalt haben müsse[5]. An die Möglichkeit, daß es sich hier vielleicht um eine Tautologie oder Amplifikation handeln könnte, haben die Quatuor Magistri offenbar nicht gedacht. Man pflegte damals keine stilistischen Untersuchungen. Sonst hätte sich der Gedanke nahegelegt, hier eine typische Sprechweise des hl. Franziskus zu vermuten, der in seinen Schriften gern zwei Worte für eine Sache setzt. Die Darlegungen der Quatuor Magistri machen aber deutlich, daß man sich um das Jahr 1241, als sie ihre Regelerklärung abfaßten, nicht ganz einig war über den Begriffsinhalt von „pecunia“, während „denarii“ als klare Bezeichnung für Münzgeld genommen wurde.

a) Zunächst macht die Expositio Quatuor Magistrorum auf eine „Constitutio“ aufmerksam, die erklärend besagt: „pecunia“ ist das, was angenommen wird, um es zu verkaufen. Daraus folgern die Magistri: wenn also z. B. Bücher und Kelche von den Brüdern in der Absicht angenommen würden, sie später im Auftrage der Brüder verkaufen zu lassen, dann würden solche Gegenstände als „pecunia“ zu gelten haben. Die Entscheidung, ob etwas „pecunia“ sei, fällt also mit der Absicht dessen, der solche Gegenstände annimmt. Was verkauft wird, so wird dann noch gesagt, wird gegen Münzgeld (denarii) verkauft; alles, bei dem man an eine solche Umwandlung in Münzgeld denkt, ist also „pecunia“.

Untersucht man diese Ansicht von ihrer logischen Basis aus, so muß man zur besseren Darlegung folgende Überlegungen anstellen. Bei einem direkten Tausch steht das wegzugebende Gut (= A) gegen das erstrebte Gut (= B). A und B werden also ohne Zwischenglied einander konfrontiert. Beim Kauf, den die Fachwissenschaft den indirekten Tausch nennt, setzt sich zwischen A und B das Geld. In einer Formel geschrieben, sieht das so aus: A — Geld — B. Nun war man sich auch damals darüber klar, daß Denare unbedingt zum Begriff „pecunia“ gehörten, aber man sah die Denare bei der dargelegten Meinung offenbar als einen Sonderfall von „pecunia“. Wenn nun nach damaliger Ansicht bei der Kaufformel A — Geld — B bei A der Begriff „pecunia“ einzusetzen ist, dann ist doch die Frage berechtigt, warum das nicht auch hinsichtlich B der Fall sein sollte. Warum sollen die Denare nur eine solch einseitige Strahlungskraft haben? Unterscheidet sich der direkte Tausch so stark vom indirekten Tausch, dem Kauf, daß sich beim indirekten Tausch der Charakter von Gegenständen verändert? Vom Standpunkt der Wirtschaftswissenschaft aus gesehen ist das nicht möglich.

Ein Weiteres. Die dargelegte Ansicht macht es also von der intentionalen Lage, und nicht vom sachlichen Befund eines Gegenstandes abhängig, ob etwas als „pecunia“ zu gelten habe. Nur beim Denar ging man offenbar von seinem sachlichen Befund aus, um ihn als „pecunia“ zu werten. Nun hat aber eine solche Vorbetonung des Intentionalen bei der Lebenspraxis eines Ordens größte

[5] „Nam constat quod pecunia dicit aliud quam denarius“, vgl. a. a. O. 141, Zeile 5.

Schwierigkeiten. Es würde dann keinen äußerlich feststellbaren Maßstab geben, den eine Ordensgemeinschaft aber doch in ihrer Gesetzgebung unbedingt braucht. Zugegeben, die geäußerte Auffassung setzte eine sehr scharfe Grenze, eben das intentionale Element, an der man ablesen wollte, ob etwas „pecunia" sei oder nicht. Aber diese Grenze läßt sich nur im Gewissensbereich durch jeden Einzelnen feststellen. Bei allem hohen Wert der Gewissensentscheidung muß aber doch gesagt werden, daß eine Ordensgemeinschaft ihre Normen darauf allein nicht aufbauen kann, wenn sie ihre Mitglieder nicht der eigenen Willkür ausliefern will.

b) Als weitere Ansicht, die damals vertreten wurde, kennzeichnen die Quatuor Magistri folgende Überlegung: Im vorliegenden Kapitel wird das Annehmen bestimmter Dinge verboten. Es handelt sich dabei um solche Dinge, welche die Brüder nicht gebrauchen dürfen. Deshalb ist die Begriffsbestimmung „pecunia et denarii" durch diese Dinge zu füllen[6]. Leider wird hier nicht im Detail angegeben, um welche Sachgebiete es sich bei solcher Auffassung handelt. Denn wir möchten nicht ohne Belege z. B. die abstruse Meinung unterschieben, die den Brüdern verbotenen Schuhe wären „pecunia et denarii". Immerhin hat die also skizzierte Meinung das intentionale Element offenbar vermeiden und für die Handhabung des Geldverbotes äußere, kontrollierbare Maßstäbe aufstellen wollen.

c) Eine dritte Auffassung besagte: „Denarii" sind gleichbedeutend mit „pecunia numerata", also mit Münzgeld oder auch — moderne Praxis vorausgesetzt — gleichbedeutend mit allen Zahlungsmitteln, die feststehende Zahlenangaben tragen. „Pecunia" dagegen bezeichnet alles das, was irgendwie als Kaufpreis für einen Gegenstand in Betracht kommt. Den Gebrauch von „denarii" als Vergleichsfall genommen, wäre „pecunia" also das, was an Stelle von „denarii" zur Bezahlung verwendet werden kann. So würde z. B. ungeprägtes Gold oder Silber „pecunia" sein[7]. — Nehmen wir also an, jemand wollte die Sache A gegen die Sache B tauschen, sieht sich aber gezwungen, auf dem Umweg über die Sache C ans Ziel zu kommen. Der damit eingeschlagene Weg ist also als A—C—B anzugeben. Das ist zwar die gleiche Formel, wie man sie für einen Kauf ansetzen müßte, doch ist das Zwischenglied C kein Geld. Damit handelt es sich — wirtschaftswissenschaftlich gesehen — aber nicht um einen Kauf, sondern um einen zweifachen direkten Tausch. Denn die Funktion des Geldes kann nicht ohne weiteres von irgendeiner beliebigen Sache übernommen werden, auch nicht von unausgemünztem Barrengold oder Barrensilber, das als Ware und nicht als Geld zu rechnen ist.

d) Eine vierte Meinung, die von den Quatuor Magistri mitgeteilt wird, geht von völlig anderen Voraussetzungen aus. So, wie sie in der Expositio wieder-

---

[6] Ebd. 141, Z. 12—15.
[7] Ebd. 142, Z. 16—21.

gegeben ist, merkt sie keine Unterschiede zwischen „denarii“ und „pecunia“ an, wenigstens nicht ausdrücklich. Nur von „pecunia“ spricht sie erklärend. Man darf daraus wohl folgern, daß die Vertreter dieser Meinung „denarii“ im landläufigen Sinne als Münzgeld betrachtet haben. Näherhin wird dargelegt: Mit dem Verbot, „pecunia“ anzunehmen, ist untersagt worden, Dinge anzunehmen, die nicht dem notwendigen Gebrauch dienen sollen. Wäre das nicht so, dann könnte man ja Stoffe, Getreide, Kleidung und Edelsteine annehmen, um sie bei Notwendigkeit zwar nicht zu verkaufen, aber um sie z. B. gegen Bücher und Lebensmittel einzutauschen[8].

Von der voraufgehenden Meinung unterscheidet sich diese Ansicht also eigentlich nur in dem Punkte, daß auch der Tauschweg ausgeschlossen wird. Man kann sich aber fragen, ob dabei das Kapitel 5 der Minderbrüderregel genügend ernst genommen wird. „De mercede vero laboris pro se et suis fratribus corporis necessaria recipiant praeter denarios vel pecuniam“ in Kapitel 5 wäre in seiner Formulierung doch sehr dunkel, wenn der Begriff „pecunia“ auch hier in der angeführten Art zu fassen wäre, nämlich als „res, quae ad usum necessarium non recipitur“. Dann hätte es für Kapitel 5 der Regel näher gelegen, etwa zu sagen: „... corporis necessaria recipiant praeter denarios vel ad usum non necessaria“ statt „denarios vel pecuniam“. Gewiß ist solche Überlegung kein Beweis. Sie mag aber andeuten, welchen Schwierigkeiten eine derartige Auffassung von „pecunia“ begegnen müßte.

Wir sehen bei dieser Auffassung zwei Elemente kombiniert. Einerseits wird die intentionale Seite sehr wichtig genommen. Andererseits kommt doch ein äußerlich feststellbarer Maßstab hinzu, da von solchen Dingen gesprochen wird, die über die notwendig gebrauchten Gegenstände hinausgehen. Weil aber alles über die zum Leben notwendigen Dinge Hinausgehende schon durch das Prinzip der minoritischen Armut untersagt ist, so ist nicht recht einzusehen, warum dieser Punkt in Kapitel 4 der Regel noch eigens betont werden sollte, dazu noch in einer so versteckten Form. Mit dem, was man landläufig unter „Geld“ versteht, hat der dargelegte „pecunia“-Begriff nur in sehr entferntem Sinne etwas zu tun. Das Hereinnehmen des intentionalen Elementes macht zudem auch diese Auffassung schwer verwendbar für die Gesetzgebung eines großen Ordens, der klare Verhältnisse und feste Maßstäbe braucht.

e) Die Quatuor Magistri geben den bisher dargelegten Meinungen eine kritische Wertung mit, aus der deutlich wird, daß diese Meinungen nur referiert sind und nicht die Ansicht der Magistri selbst darstellen. Zusammenfassend wird da gesagt: Es ist also die Meinung vertreten worden, das Geldverbot untersage die Annahme von Dingen zum Zweck des Verkaufes, des Tausches oder einfach der Hortung. Die Vertreter dieser Auffassung sehen ihre Gedanken

[8] Bei dieser Meinung ist immerhin zu beachten, daß der Gebrauch von Büchern zum „usus necessarius“ gerechnet wird.

darin begründet, daß all diese Vorgänge wie Verkauf, Tausch und Hortung den Anspruch auf Eigentum und Besitzrechte deutlich machen. Doch wird bei solchen Ansichten die Thematik der verschiedenen Regelkapitel übersehen. Auch wird der jeweilige Tenor der verschiedenen Verbote nicht beachtet. Es ist jedenfalls eine Tatsache, daß das Kapitel 6 der Regel zwar verbietet, irgendeine Sache als Eigentum zu beanspruchen, daß es aber nicht den Gebrauch bestimmter Dinge untersagt[9]. Das vorliegende 4. Regelkapitel aber verbietet sowohl den Gebrauch als auch das Eigentumsrecht hinsichtlich dessen, was als „pecunia et denarii“ bezeichnet wird.

f) Bei den nun folgenden Darlegungen haben die Quatuor Magistri nicht ausdrücklich vermerkt, daß es ihre eigene Überzeugung sei. Eigenständigkeit kann der Gedankengang gewiß nicht beanspruchen, denn es wird einfach wiedergegeben, was das Jus civile aussagt[10]. Andererseits ist dieser Abschnitt durch „sed“ offensichtlich gegen alle vorher skizzierten Meinungen anderer abgesetzt worden. Auch darf beachtet werden, daß die im Voraufgehenden dargelegten Auffassungen eine abschließende, summarische Kritik und Ablehnung erhalten haben. Daraus darf wohl gefolgert werden, daß sich die Quatuor Magistri persönlich hinter die Aussagen des Rechtes stellen wollten, die besagen: Ausgangspunkt für die Begriffsbestimmung von „pecunia“ ist „pecunia numerata“, also mit Wert- oder Zahlbezeichnungen verbundenes Stückgeld, damals Münzgeld. Was nun für den Kauf einer Sache wertmäßig nach solcher „pecunia numerata“ eingeschätzt wird, ist „pecunia“[11]. Denn ein wirklicher Kauf findet dann statt, wenn als Kaufpreis „pecunia numerata“ eingesetzt wird[12]. Eine Ware einfach für eine andere Ware geben, ist Tausch, nicht Kauf. Wird der Wert einer Sache geschätzt oder taxiert, und wird die Ware dann für „pecunia numerata“ oder eine andere Ware abgegeben, so handelt es sich um einen Kauf. Denn ein eigentlicher Kauf findet nur dann statt, wenn „pecunia“ als Zwischenglied zwischen zwei Warenstücken eine Rolle spielt. Also umfaßt das Geldverbot das Annehmen von Münzgeld und aller solchen Dinge, die genommen würden, um den Preis einer anzukaufenden Sache zu erlegen.

---

[9] „Fratres nihil sibi approprient nec domum nec locum nec aliquam rem.“ Der Gebrauch der notwendigen Dinge wird zwar nicht im 6. Kapitel ausdrücklich freigegeben. Er ergibt sich aber aus anderen Stellen der Regel und aus den Forderungen der menschlichen Natur. Vgl. dazu: Kajetan Eßer, Mysterium paupertatis. Die Armutsauffassung des hl. Franziskus von Assisi, in: WissWeish 14 (1951) 177—189. — Ders. in: Werkbuch zur Regel des hl. Franziskus, Werl/Westf. 1955, 183—189.

[10] „secundum jura“ lautet die Formulierung a. a. O. 142, Z. 35.

[11] Wir übernehmen von L. Oliger 143, Anm. 4: Cfr. fr. 178 princ., D. 50, 16: „Pecuniae verbum non solum numeratam pecuniam complectitur, vero omnem omnino pecuniam, hoc est omnia corpora; nam corpora quoque pecuniae appellatione contineri nemo est qui ambiget“. Et ibid., fr. 222: „Pecuniae nomine non solum numerata pecunia, sed omnes res tam soli quam mobiles, et tam corpora quam iura continentur.“

[12] Ebenso nach L. Oliger 143, Anm. 5: Cf. fr. 2, D. 18, 1: „Sine pretio nulla venditio est“; et § 41, Inst. 2, 1: „venditae vero (res) et traditae non aliter emptori acquiruntur, quam si is venditori pretium solverit“.

Bei dieser Ansicht wird die Funktion von „pecunia" als Wertmesser als so wichtig angesehen, daß alles „pecunia" sein soll, was diese Funktion als Wertmesser ausübt. Wie wir weiter unten noch sehen werden, war es aber im 13. Jahrhundert üblich, den Wert einer Ware und ihren Preis in Geldsummen anzugeben. Das würde bedeuten, daß bei einer Konfrontierung dieser Ansicht der Quatuor Magistri mit den wirtschaftlichen Gegebenheiten ihrer Zeit sachlich „pecunia" dasselbe wäre wie das heutige Geld. Wir bezweifeln aber, daß die Quatuor Magistri dem folgen würden.

Man hat bei all diesen Darlegungen, auch bei den von Quatuor Magistri abgelehnten, den starken Eindruck, als hätten sich die Vertreter der verschiedenen Meinungen nicht um den tatsächlichen wirtschaftlichen Befund ihrer Zeit gekümmert. Anscheinend sind die gesamten Schwierigkeiten um die Begriffsbestimmung von „pecunia" einfach aus dem Wissen um die Ausführungen der alten Rechtssammlungen entstanden. Die Frage, ob vielleicht zur Zeit der Quatuor Magistri eine andere Auffassung das Leben der Menschen beherrschte, ist offenbar nicht gestellt worden. Die Unterscheidung des alten Rechtes zwischen Kauf und Tausch mag eine Berechtigung haben; sie wird auch heute noch aufrecht erhalten, indem die modernen Wirtschaftstheoretiker den Tausch als direkten Tausch und den Kauf als indirekten Tausch ansprechen. Aber bei den Quatuor Magistri spielt eben beim Kauf nicht das wirkliche Geld (pecunia numerata) als Mittel des indirekten Tausches die alleinige Rolle, sondern einzig die Wertmesser-Funktion. Nun wird aber auch der direkte Tausch kaum anders möglich sein als in der Form, daß man den Wert der zu tauschenden Ware abschätzt; denn jeder Tauschende will doch naturgemäß nur wertentsprechende Ware eintauschen. So wird auch der direkte Tausch in der Praxis nicht anders möglich sein, als daß man beide Warenstücke wertmäßig mit dem vergleicht, was sich als allgemeines Mittel des direkten Tausches empfiehlt, und das ist eben das Geld. Die Ansicht der Quatuor Magistri als geltend vorausgesetzt, erhebt sich die Frage, wie man den Unterschied zwischen Kauf und Tausch sachlich feststellen will, wenn beispielsweise jemand bei einem Tausch rein in Gedanken den Wert der beiden Warenposten in Geld (pecunia numerata) abmißt und dann Ware gegen Ware gibt. Daß sich dieser Weg einer Übertretung des Geldverbotes nicht nahelegen würde, wird kaum jemand bestreiten wollen. Dadurch würde aber gerade in den am meisten interessierenden Grenzfällen ein intentionales Element eingeführt. Und damit fehlt ein greifbarer Maßstab, wie eine Ordensgesetzgebung ihn braucht. Der Rückgriff auf die ziemlich alten Bestimmungen des Rechtes lag gewiß nahe. Er klärt aber kaum etwas. Ja, er verwirrt nur. Denn er weitet den Begriff „pecunia" auf alle auf der Erde nur möglichen Gegenstände aus. So hat man den starken Eindruck, als bedeute der Rückgriff auf die Formeln des alten Rechtes ein Ausweichen von den eigentlichen Schwierigkeiten in neue Dunkelheiten.

2. Expositio fratris Hugonis super Regulam

Die Regelerklärung des Hugo von Digne († etwa 1256)[13] folgt in der Begriffsbestimmung von „pecunia et denarii" fast Wort für Wort den Quatuor Magistri[14]. Das gilt auch für Aufzählung der verschiedenen Meinungen, die offenbar im Orden vertreten worden waren. Wie wir sahen, fand sich dabei auch die Auffassung, mit dem Geldverbot sei untersagt, Dinge auzunehmen, um sie zu verkaufen, einzutauschen oder zu horten; denn alle diese Vorgänge machten Besitz- oder Eigentumsrechte deutlich[15]. Hugo von Digne fügt dabei den Satz an: „Alles aber, was die Menschen auf dieser Erde besitzen, und alles, über das sie Herren sind, wird pecunia genannt"[16]. Der Satz will offensichtlich das Unhaltbare der skizzierten Meinung deutlich machen. Denn die derart kritisierte Auffassung läuft darauf hinaus, das Geldverbot dem generellen Eigentumsverbot gleichzusetzen. Es wäre aber recht merkwürdig, wenn das in Kapitel 6 der Regel klar ausgesprochene Eigentumsverbot[17] im 4. Regelkapitel in solch versteckter Weise enthalten wäre, daß es nur mit größter Spitzfindigkeit könnte gesehen werden. Auch ist bei der kritisierten Auffassung nicht beachtet, daß das Kapitel 4 der Regel von „pecuniam recipere" spricht, das Kapitel 6 jedoch ein „appropriare" verbietet. Wenn „pecuniam recipere" gedeutet werden soll auf „alles, was die Menschen auf dieser Erde besitzen, und alles, über das sie Herren sind", dann hätte die Regel das Eigentumsverbot an dieser Stelle in einer kaum noch zu überbietenden Dunkelheit ausgesprochen.

Den Gedanken um die Begriffsbestimmung von „pecunia et denarii", die den Quatuor Magistri entnommen sind, fügt Hugo von Digne dann noch eine weitere Überlegung an, die sich z. T. aus der Glossa ordinaria zu Mt 10, 9 herleiten läßt[18]. Er führt aus: Dem Beispiel Christi folgend, hat Franziskus mit dem Geldverbot nahezu das zum Leben Notwendige ausgeschlossen. Es gibt nämlich zwei Gruppen von notwendigen Dingen. Notwendig ist zunächst das, womit Notwendiges gekauft wird, also Münzgeld oder Silber oder alles, womit ein solcher Kauf für gewöhnlich getätigt wird; das zuletzt Umschriebene wird im 4. Regelkapitel und im Evangelium summarisch „pecunia" genannt. Christus hat ja den Jüngern bei ihrer Aussendung zur Predigt solche „pecunia" verwehrt. Die zweite Gruppe des Notwendigen ist das, dessen Gebrauch den Brüdern erlaubt ist, dessen Eigentumsrecht ihnen aber nicht gestattet ist.

---

[13] Expositio fratris Hugonis super regulam, cap. 4, in: Firmamenta trium Ordinum, Paris 1512, IV fol. 40rb ff. (ed. Venedig 1513, III fol. 38va ff.).

[14] Vgl. l. c. 40rb—40va. [15] Vgl. oben bei 1 d.

[16] Vgl. l. c. 40rb: „Totum autem quicquid in terra homines possident et omnia, quorum domini sunt, pecunia vocatur."

[17] „Fratres nihil sibi approprient nec domum nec locum nec aliquam rem."

[18] Die Glossa sagt: „Duo sunt genera necessariorum; unum, quo emuntur necessaria, aliud ipsa necessaria; per pecuniam in zonis illud unde illa emuntur, per peram, quod emitur." Dabei ist zu bemerken, daß der erste Teil dieser Aussage aus der Glossa ordinaria, der zweite Teil aus der Glossa interlinearis genommen ist. Hugo von Digne scheint die Glossa interlinearis nicht beachtet zu haben. Vgl. dazu: Bonaventura, Expositio super Regulam Fratrum Minorum, c. 4, 2, Opera omnia VIII 412b.

Hugo von Digne beruft sich hier auf das Evangelium und sagt, bei der Aussendung der Jünger habe Christus das Wort „pecunia“ in dem Sinne verwendet, daß alles gemeint sei, womit ein Kauf geschehen könne. An sich ist das eine Formulierung, die auch von der modernen Wirtschaftswissenschaft akzeptiert werden würde. Aber wie wir wissen, stammt dieser Geldbegriff bei Hugo von Digne aus den Formulierungen des Jus civile; wir sahen das oben unter 1 f. Halten wir uns deshalb noch einmal vor Augen, wie der Wortlaut der Digesten ist: „Pecuniae verbum non solum numeratam pecuniam complectitur, vero omnem omnino pecuniam, hoc est omnia corpora; nam corpora quoque pecuniae appellatione contineri nemo est qui ambiget“, und: „Pecuniae nomine non solum numerata pecunia, sed omnes res tam soli quam mobiles, et tam corpora quam iura continentur“[19]. Wir möchten nun die Worte des heiligen Evangeliums nicht ungebührlich strapazieren. Aber Hugo weist — mit Recht übrigens — auf den Zusammenhang zwischen dem Geldverbot der Minderbrüder-Regel und den Aussendungsworten Christi hin. Wenn es in der Weisung an die Jünger des Herrn aber heißt: „Nolite possidere aurum, neque argentum, neque pecuniam in zonis vestris“ (Mt 10, 9), so ist da gewiß nicht der auch von den Quatuor Magistri übernommene „pecunia“-Begriff des Jus civile vertreten. Wie sollte denn alles das, was im Jus civile unter „pecunia“ verstanden wird, „in zonis“ Platz finden? Wir sind uns dabei wohl bewußt, daß für die Regel der Minderbrüder nicht der Aussendungsbericht nach Matthäus, sondern der nach Lukas entscheidend war, wo es heißt: „Nihil tuleritis in via, neque virgam, neque peram, neque pecuniam“ (Lk 9, 3). Aber auch hier sehen wir technische Schwierigkeiten, die Fassung des Begriffes „pecunia“ nach dem Jus civile einzusetzen. Das Evangelium scheint durchaus etwa den gleichen Geldbegriff zu haben, wie wir ihn heute kennen. Die Berufung Hugos von Digne auf ein Herrenwort ist für diesen Zusammenhang nicht berechtigt. Dabei soll jedoch nicht verkannt werden, daß die Frage nach dem geistlichen Sinn des Geldverbotes bei Franziskus vom Evangelium her zu beantworten wäre. Immerhin konnte oben in Anm. 18 vermerkt werden, daß Hugo seine Gedanken z. T. aus der Glossa ordinaria gerade zu Mt 10, 9 entnommen hat, einer Stelle, die sich mit Hugos Geldbegriff nun wirklich nicht vereinigen läßt.

3. Die General-Konstitutionen von Narbonne

Die am 10. Juli 1260 erlassenen General-Konstitutionen von Narbonne stellen in der Rubrica tertia sofort im ersten Satz fest: „et dicimus pecuniam non solum denarios, sed rem quamlibet, quae accipitur ut vendatur“[20]. Das ist ganz eindeutig die Linie des Verständnisses, das für den Orden der Minderbrüder zum ersten Male bei den Quatuor Magistri feststellbar ist, wie wir oben sahen.

[19] Dig., lib. 50, tit. 16, lex. 222.

[20] Bonaventura, Opera omnia VIII 452a. — F. Ehrle, in: Archiv f. Lit. u. Kirchengeschichte d. MA, Bd. 6 (1892) 91.

Dabei dürfte allerdings beachtet werden, daß die Quatuor Magistri einer solchen Meinung ihre Kritik und ihre eigene Ansicht haben folgen lassen, wie oben aus 1a und 1e zu ersehen ist. Wahrscheinlich ist die in den Narbonner Konstitutionen sich findende Bestimmung aber nicht erstmalig im Jahre 1260 erlassen worden, sondern bereits früher. Man könnte an das Jahr 1239 denken; damals haben die Fragen um den Geldgebrauch bei der Absetzung des Bruder Elias eine Rolle gespielt. Die Konstitutionen von Narbonne sind ja nicht in all ihren Teilen ein absolutes Novum des Jahres 1260 gewesen. Sie stellen vielmehr mit großen Partien eine zusammenfassende Redaktion aller bisherigen Statuten dar, denen einzelne neue Bestimmungen angefügt worden sind. Schon die *Quatuor Magistri* beriefen sich bei ihrer Aufzählung der vertretenen Begriffsbestimmungen auf eine vorliegende Constitutio, was von Olivi als „Constitutio Ordinis" gedeutet ist[21]. Weil die Quatuor Magistri im Jahre 1241/42 schrieben, wäre es nicht unmöglich, daß die erwähnte Constitutio tatsächlich aus dem Jahre 1239 stammte. Man muß also durchaus damit rechnen, daß die Constitutiones Narbonnenses den oben angeführten Satz aus älteren Ordensstatuten übernommen haben. Wir möchten zu diesem Sachverhalt auch deshalb neigen, weil Bonaventura, unter dessen Leitung ja das Generalkapitel von Narbonne stand, persönlich nicht genau denselben Geldbegriff vertreten hat, wie wir noch sehen werden.

Auf einen Punkt der Konstitutionen von Narbonne sei noch hingewiesen, der unseres Erachtens nicht übersehen werden sollte, wenn man den Geldbegriff erkennen will, der in diesen Satzungen gültig ist. Dieselbe Rubrica tertia, die der alten, zivilrechtlichen Auffassung von „pecunia" den Vorzug gibt, hat Bestimmungen, die nur so verstanden werden können, daß „pecunia" als Geld im heutigen Sinne gemeint ist. Da wird verboten, daß Opferstöcke und Sammelkästen für „pecunia" zu Gunsten der Brüder aufgestellt werden, daß bei den Predigten der Brüder „pecunia" gesammelt werde und ähnliches mehr. Mit der sehr breiten Geldauffassung des Zivilrechtes vertragen sich solche Dinge nicht. Hier ist „pecunia" sehr eindeutig als geprägtes Geld verstanden worden[22]. Übrigens findet sich der gleiche Sachverhalt auch in den wenig beachteten Diffinitiones des Narbonner Generalkapitels[23]. Solche Beobachtungen verstärken den Eindruck, daß der offiziell verkündete Geldbegriff der Constitutiones Narbonnenses älteren Datums ist und lediglich wiederholt wurde, in sich aber nicht überprüft und mit dem sonstigen Sprachgebrauch abgestimmt worden ist. Es wird wohl ein Rätsel bleiben, warum die Constitutiones Narbonnenses einen Geldbegriff anwenden, der von den Quatuor Magistri nicht geteilt wurde und auch von Bonaventura, dem Ordensgeneral der Constitutiones Narbonnenses, nicht vertreten worden ist. Wir möchten die Väter des Generalkapitels von Narbonne

---

[21] Olivi, Expositio Regulae, c. 4. In: Firmamenta (Venedig 1513) III 112rb. — Vgl. zu diesem Punkt auch L. Oliger, Expositio Quatuor Magistrorum 141, Anm. 1.

[22] Bonaventura, l. c. — Ehrle, a. a. O. 92.

[23] Ehrle, a. a. O. 34.

nicht ohne weiteres der leichtsinnigen Arbeit zeihen und sehen deshalb nur einen Ausweg aus diesem Dilemma, daß sich Bonaventura mit seiner eigenen Ansicht über „pecunia“ nicht hat durchsetzen können. Wenn die Kapitularen von Narbonne aber den Geldbegriff der Konstitutionen geprüft haben, müssen sie ihn als praktisch empfunden haben. Aber gerade hinsichtlich der praktischen Verwendbarkeit dieses Begriffes haben wir Bedenken.

Die Konstitutionen von Narbonne sagen: „Was angenommen wird, um es zu verkaufen, ist als ‚pecunia‘ zu rechnen“. Was aber ist in solchen Fällen, wo etwas angenommen und im Gebrauch der Brüder ist, später aber in einer Notsituation etwa verkauft wird? Wird solches auch zu Geld? Der Fall ist nicht berücksichtigt. Eine Ordensgesetzgebung braucht klare Linien, an denen exakt festgestellt werden kann, wann eine Übertretung geschieht. Wie ist es in den Fällen, wenn jemand nun bestimmte Dinge annimmt, dabei aber nicht äußert, daß er sie später verkaufen will? Solche Überlegungen mögen zeigen, daß die praktische Verwendbarkeit des Geldbegriffes, wie er sich in den Narbonner Konstitutionen findet, manches zu wünschen übrig läßt.

4. Der hl. Bonaventura

Bereits im voraufgehenden Abschnitt waren wir gezwungen, auf den hl. Bonaventura aufmerksam zu machen. Die Stellungnahme dieses großen Gesetzgebers des Minderbrüderordens hat naturgemäß ein besonderes Gewicht. Denn seine Meinung ist schließlich die Meinung des Mannes, der das Leben des gesamten Ordens autoritativ geleitet und geformt hat. In einer eigenen Studie ist der Geldbegriff des hl. Bonaventura von Ludger Meier behandelt worden[24]. Wir entnehmen dieser Studie als Ergebnis: „Bonaventura versteht unter Geld durchweg wertbeständiges Warengeld, in der Hauptsache Silbermünzen oder Goldmünzen.“

Wegen der Wichtigkeit der Frage nach Bonaventuras persönlicher Stellungnahme darf aber trotzdem wohl etwas näher dargelegt werden, wie dieser Heilige über „pecunia“ dachte. Wir greifen zu seiner „Expositio super Regulam Fratrum Minorum“[25]. Dort führt er aus, man könne „pecunia“ in einem weiteren und in einem engeren Sinne verstehen.

Der weitere Begriff umfaßt alles, „was in dieser Zeitlichkeit als Besitz auftritt“[26]. Wir merken an, daß schon bei diesem Verständnis ein Abweichen von den Constitutiones Narbonnenses heraustritt. Bonaventura führt für den weiteren „pecunia“-Begriff als seinen Gewährsmann den hl. Augustinus an, dessen Auffassung mit dem Satz wiedergegeben wird: „All das, was die Menschen auf der Erde besitzen, alles, über das sie Herren sind, wird ‚pecunia‘ genannt, ob das nun ein Sklave oder ein Acker sei“[27]. Augustinus selber hat frei-

---

[24] In: WissWeish 17 (1954) 40—45. [25] Opera omnia VIII 412a—b.

[26] „Dicitur autem pecunia uno modo large quidquid temporaliter possidetur“, a. a. O. 412a. [27] Ebd.

lich noch mehr an Aufzählung dessen, was im einzelnen „pecunia“ sein mag, und nennt: ein Sklave, ein Gefäß, ein Acker, ein Baum und Vieh[28]. Daß dieser weitere Sinn von „pecunia“ mit dem einig geht, was oben in Anm. 11 vom Jus civile festgestellt wurde, sei ergänzend vermerkt. Bonaventura hat es hier also offenbar für notwendig gehalten, jenen Geldbegriff wenigstens kenntlich zu machen, der in den zeitlich vor ihm liegenden Regelerklärungen des Ordens eine Verwendung gefunden hatte.

Er selbst scheint stärker einem engeren Begriff von „pecunia“ folgen zu wollen, den er mit den Worten kennzeichnet: „Nach einer anderen Auffassung wird als ‚pecunia‘ in einem engeren Sinn das bezeichnet, was das Maß für einen Warentausch ist“[29]. Diesen Sinn sieht Bonaventura vorliegen in dem Wort des hl. Petrus an den Zauberer Simon: „Pecunia tua tecum sit in perditionem“[30] und im Buch der Sprüche: „Sacculum pecuniae tulit secum“[31]. Auch auf Aristoteles wird in diesem Zusammenhang kurz verwiesen. Bonaventura nennt zwar keinen entsprechenden Aristoteles-Text. Es handelt sich aber wohl sicher um die Definitionen aus der Nikomachischen Ethik. Dort heißt es: „Pecunias autem omnia ea dicimus, quorum aestimationem nummus metitur“[32] und: „Idcirco omnia ea quorum est permutatio, comparabilia esse quodam modo debent, ob quod nummus in usum venit, qui quodam modo medium efficitur; metitur enim omnia ... nisi enim ita sit, nec permutatio, nec societas esse ullo modo poterit ... ex parte quasi substituitur nummus, unde nomisma appellatur, eo quod non natura, sed nomo, id est instituto et lege constet“[33].

Wir haben diese Ausführungen des Aristoteles deshalb hier in ihrem ganzen Umfang wiedergegeben, damit deutlich wird, daß jene enger gefaßte Begriffsbestimmung noch älter ist als die weitere Fassung, die sich auf das Jus civile berief.

Bonaventura fährt dann fort mit der Feststellung, daß Christus mit seinem Verbot „Nolite possidere aurum neque argentum neque pecuniam“[34] in erster Linie die „pecunia numerata“ gemeint habe, also das eigentliche Geld im heutigen Sinne. Dieses Wort des Herrn wird als der Ausgangspunkt für das Geldverbot in der Regel der Minderbrüder gesehen. Um jeden Ansatz zum Geiz vom Orden fernzuhalten, habe der Herr durch Franziskus das Annehmen von allem verboten, was die höchste Armut gefährden könne, nämlich „denarios vel pecuniam“, ferner Vieh und generell allen Besitz. Vor allem aber spreche dieses Verbot von der „pecunia numerata“[35]. Zu der angeführten Stelle des Matthäus-Evangeliums erwähnt Bonaventura noch die Glossa ordinaria, die besagt: „Es

---

[28] So in dem Buche „De Disciplina christiana“ cap. 6, n. 6: „Servus sit, vas, ager, arbor, pecus; quidquid horum est, pecunia dicitur“. Vgl. a. a. O.

[29] „Alio modo dicitur pecunia stricte, quod est mensura commutationis rerum“, ebd. 412a. [30] Apg 8, 20. [31] Spr 7, 20.

[32] Ethic. IV, c. 1. — Vgl. Bonaventura, a. a. O. 412, Anm. 5.

[33] Ethic. V, c. 5. — Vgl. Bonaventura, ebd.

[34] Mt 10, 9.

[35] A. a. O. 412b: „et praecipue loquitur de pecunia numerata.“

gibt zwei Arten von notwendigen Dingen. Eine Art ist mit dem gegeben, womit man Notwendiges kauft, die andere ist das Notwendige selbst. Mit dem Wort ‚pecunia in zonis‘ ist das gemeint, womit man Notwendiges kauft; mit dem Wort ‚pera‘ ist das Notwendige angedeutet, das man käuflich erwirbt“[36].

Überblickt man die Gedanken, die sich bei Bonaventura zur Begriffsbestimmung von „pecunia“ finden, so ist festzustellen, daß die heutige Geldtheorie sich ziemlich genau mit den Auffassungen Bonaventuras deckt. Er sieht „pecunia“ vor allem in seiner äußeren Beschaffenheit als Münzgeld[37]. Anders kann man das Wort der „pecunia numerata“ nicht auffassen. Es ist durchaus metallistisch gemeint. Denn mag die Geschichte des Geldes auch andere Geldarten kennen, die nicht Münze sind, z. B. das Vieh- oder Kuhgeld, das Zeuggeld und das Pelzgeld[38], bei Bonaventura muß der wirtschaftliche Gebrauch seiner Zeit berücksichtigt werden, und dieser ist klar durch die Silbermünze, z. T. auch durch die wieder aufkommende Goldmünze bestimmt[39]. Den Sinn von „pecunia“ sieht Bonaventura gegeben, so können wir abschließend sagen, in der doppelten Funktion, daß sie Wertmesser und vornehmstes Mittel für den Warenaustausch ist[40].

Die offiziellen, päpstlichen Erklärungen über die Regel der Minderbrüder halten übrigens die Linie des hl. Bonaventura ein. Sowohl Papst Nikolaus III. in seiner Dekretale „Exiit qui seminat“ als auch Papst Klemens V. in seiner Dekretale „Exivi de paradiso“[41] verwenden beide den Doppelbegriff „pecunia et denarii“, ohne ihn näher zu definieren oder abzugrenzen. Man kann aus dieser Tatsache erschließen, daß die Päpste es offenbar für überflüssig hielten, hier eine Begriffsbestimmung zu geben, weil sie das damals landläufige Verständnis voraussetzten. In der Art und Weise, wie die päpstlichen Dekretalen die beiden Begriffe verwenden, kann man direkt erschließen, daß das durchweg von ihnen gebrauchte „pecunia“ das gewöhnliche Kaufgeld — also für damals das Münzgeld — meint. Mehr noch! Da heißt es in der Dekretale „Exiit qui seminat“ in einem konstruierten Testaments-Beispiel: „Lego pecuniam pro Fratrum necessitatibus expendendam; vel domum, agrum, vineam et similia, ad hoc quod per

---

[36] Ebd.

[37] Zur Entwicklungsgeschichte des Münzgeldes und zu seinem wirtschafts- und rechtsgeschichtlichen Werdegang vgl. neben anderen Rudolf Kaulla, Beiträge zur Entstehungsgeschichte des Geldes, Bern 1945, 29—68.

[38] Dazu A. Luschin von Ebengreuth, Allgemeine Münzkunde und Geldgeschichte des Mittelalters und der Neueren Zeit². Handbuch der Mittelalterlichen und Neueren Geschichte, hrsg. G. von Below und F. Meinecke, München und Berlin 1926, 172 ff. Dort wird auch darauf hingewiesen, daß selbst unser 20. Jhdt. in Europa Geldarten gesehen hat, die nicht Münzgeld einschließlich der Papierform sind. So wurde in der Inflation nach dem ersten Weltkrieg in Oldenburg eine offizielle Roggenwährung versucht. Auch die inoffizielle Zigarettenwährung des Schwarzmarktes nach dem zweiten Weltkrieg war ein gleiches Phänomen.

[39] Einige Hinweise dazu bei L. Meier, a. a. O.

[40] Vgl. dazu S. Budge, Lehre vom Geld. Bd. 1: Theorie des Geldes, 1. Halbband: Wesen und Wert des Geldes, in: Grundrisse zum Studium der Nationalökonomie, hrsg. v. K. Diehl und P. Mombert, Jena 1931, 10.

[41] Vgl. Seraphicae Legislationis Textus Originales, Quaracchi 1897, 181—261.

certam personam vel personas idoneas distrahantur, et pecunia de rebus ipsis accepta in aedificia vel alia Fratrum necessaria convertatur"[42]. Dieser Text zeigt hinreichend klar, daß die Dekretale den Begriff „pecunia" nicht in dem Sinn des alten Jus civile verwendet, wie z. B. die Quatuor Magistri es getan hatten, sondern daß es die Dekretale genau so hält, wie es Bonaventura angibt. Gleiches ergibt das Verbot der Dekretale „Exivi de paradiso", Opferstöcke und Kästen für Geldalmosen aufzustellen[43].

Weitere private Regelerklärungen aus Ordenskreisen brauchen wir zur Erklärung unserer Frage nicht näher zu beleuchten. Es würde sich lediglich eine Wiederholung des bereits Gesagten ergeben. Die privaten Regelerklärungen folgen in der ersten Zeit dem weiten „pecunia"-Begriff, wie wir ihn bei den Quatuor Magistri und bei Hugo von Digne feststellen konnten. Auch Petrus Johannis Olivi[44], Ubertin von Casale[45] und Angelus Clarenus[46] stehen in dieser Reihe[47]. Die engere Begriffsbestimmung für „pecunia", die der hl. Bonaventura sowie die Päpste Nikolaus III. und Klemens V. verwendeten, setzte sich jedoch im Laufe der Zeit ziemlich allgemein durch[48].

B. Beobachtungen aus der wirtschaftlichen Situation des 13. Jahrhunderts

Neuzeitliche Begriffsbestimmungen des Geldes können in unserer Frage nur unter Vorsicht verwendet werden. Man darf heutige Auffassungen nicht ohne weiteres in die Texte des 13. Jahrhunderts hineinlesen. Dennoch können die modernen Theorien nicht ohne Wert sein. Sie mögen unter anderem auch bei der Beantwortung der wichtigen Frage dienen, ob das heute verwendete Geld etwas wesentlich anderes ist als „denarii et pecunia" im 13. Jahrhundert. Welche Tragweite das haben könnte, wird sofort bei folgender Feststellung klar: Wenn unser heutiges Geld und der in der Minderbrüder-Regel mit „pecunia et denarii" umschriebene Sachkomplex voneinander wesentlich verschieden sind, wenn beide eine wesentlich und deutlich unterschiedene Funktion für den Menschen haben, dann richtet sich das Verbot des 4. Regelkapitels nicht gegen das heutige Geld. Es müßte dann auf andere Sachkomplexe bezogen werden, die heute in Wert und Funktion an der Stelle stehen, welche im 13. Jahrhundert von „pecunia et denarii" eingenommen wurden. Wie steht es nun in dieser Hinsicht?

---

[42] Art. 11, a. a. O. 209 f.; ähnlich Art. 12, ebd. 211 f.

[43] Art. 7, ebd. 244; vgl. Art. 17, ebd. 255.

[44] Expositio Regulae, c. 4, in: Firmamenta, Venedig 1513, III 112rb.

[45] Vgl. die Schriften Ubertins, die er der Kardinalskommission einreichte, welche kurz vor dem Vienner Konzil die Situation im Orden der Minderbrüder prüfen sollte. Ediert von Franz Ehrle, Zur Vorgeschichte des Concils von Vienne, in: Arch. f. Lit. u. KG 3 (1887), 67. 104. 106.

[46] Expositio Regulae, ed. Livarius Oliger, Quaracchi 1912, 84. 103. — Vgl. auch die Apologia des Angelus Clarenus (nr. 84), ed. Victorinus Doucet, in: ArchFrancHist 39 (1946) 129.

[47] Weitere Vertreter hat L. Oliger aufgeführt in: Expositio Regulae auctore Fr. Angelo Clareno. Quaracchi 1912, 103, Anm. 1.

[48] Ebd.

S. Budge, einer der maßgebenden Geldtheoretiker unserer Zeit, hat den Begriff des Geldes in folgender Weise festgelegt: „Dasjenige Gut, bzw. diejenigen Güter, welche innerhalb einer Wirtschaftsgesellschaft als allgemeines Tauschmittel und als geeigneter Wertmesser anerkannt sind, nennen wir ‚Geld'. Beide Funktionen sind unseres Erachtens für den Begriff ‚Geld' erforderlich, aber auch ausreichend"[49]. Geld setzt seinen Besitzer in die Lage, sich alle gewünschte Ware zu verschaffen, die für eine bestimmte Geldmenge auf dem Wege des indirekten Tausches, also des Kaufes, zu haben ist[50].

Die von Budge gebotene Begriffsbestimmung ist unter den modernen Ansichten noch die am weitesten greifende, weil sie das Geld in der Doppelfunktion: Wertmesser und Tauschmittel bestimmt. Anscheinend die Mehrzahl der heutigen Nationalökonomen und Theoretiker des Geldes will das Geld einzig in der Funktion des Tauschmittels hinreichend umschrieben sehen[51]. Zwar wollte K. Menger noch einen Schritt weiter gehen, als S. Budge es getan hat. Er behielt die Doppelfunktion: Wertmesser und Tauschmittel für das Geld bei. Doch setzte er eine dritte Funktion als wesentlich hinzu. Er sah den wesentlichen Grund für das Begehren nach Geld in der Funktion der Thesaurierbarkeit, der Schatzbildung und der Wertaufbewahrung des Geldes gegeben[52]. Er steht damit allerdings ziemlich allein. Der starke Widerspruch gegen seine Theorie weist darauf hin, daß sich diese Eigenschaften nicht nur beim Gelde — seine Wertbeständigkeit hier vorausgesetzt — finden. Auch führt man die Erfahrung an, „daß andere Kostbarkeiten in weit höherem Grade den ihnen im Zeitpunkte der Aufspeicherung innewohnenden Tauschwert ganz oder teilweise zu bewahren vermögen, als gerade dasjenige Gut, welches als allgemeines Mittel des indirekten Tausches dient"[53].

Es ist gut möglich, daß der Gedanke, eine wesentliche Funktion des Geldes in der Thesaurierbarkeit zu suchen, seine Wurzeln in der älteren Zeit hat, als das Geld in der Münzform aus Edelmetall geprägt wurde. Wenn man zu den Edelmetallen griff, so hat das aber in der Entwicklungsgeschichte des Geldes verschiedene Gründe gehabt. Die Geldliteratur verweist auf einen ganzen Komplex von Eigenschaften, die das Edelmetall als Geld-Material empfohlen haben: Härte, Teilbarkeit, Gleichartigkeit in den Teilen, Dauerhaftigkeit, Formbarkeit, hohes spezifisches Gewicht, Schmelzbarkeit, Schönheit, Farbe, Glanz[54]. Am Beginn der Geld-Erfindung — die ersten Münzprägungen sind nach allem bei den Lydern um die Mitte des 7. vorchristlichen Jahrhunderts erfolgt — mögen auch kultische Gedanken eine starke Rolle gespielt haben, in denen z. B. das Gold der

---

[49] S. Budge, Lehre vom Geld. Bd. 1: Theorie des Geldes, 1. Halbband: Wesen und Wert des Geldes, in: Grundrisse zum Studium der Nationalökonomie, hrsg. K. Diehl und P. Mombert, Jena 1931, 10. [50] Ebd. 14 f.

[51] Ebd. 10. — Vgl. A. Luschin von Ebengreuth, Allgemeine Münzkunde und Geldgeschichte des Mittelalters und der neueren Zeit, München und Berlin 1926, 21. 172.

[52] Grundsätze der Volkswirtschaftslehre², Wien 1923, 288 ff.

[53] S. Budge, Lehre vom Geld 18.

[54] R. Kaulla, Beiträge zur Entstehungsgeschichte des Geldes, Bern 1945, 6.

Sonne, das Silber dem Mond zugeordnet wurde[55]. Das alles mag den Gedanken an das Geld als Wertaufbewahrungsmittel nahelegen.

Der erste Sinn des Geldes aber ist ökonomischer Natur, dem sich gewisse ästhetische Wünsche leicht zuordnen lassen, ohne den Hauptsinn zu verbiegen. Und im Ablauf der Geldgeschichte sind es vornehmlich wirtschaftliche Zusammenhänge gewesen, welche die Edelmetalle als Geldmaterial ergreifen und für lange Zeitstrecken beibehalten ließen. In der Vergangenheit war das Marktkontingent der Güter mengenmäßig und artmäßig doch eigentlich einigermaßen begrenzt. Darum erfolgte der Umsatz der Güter gegen Geld nicht in raschem Fluß, sondern meist in längeren Zeitintervallen. Hieraus folgte der selbstverständliche Wunsch, einen Geld-Stoff zu haben, der größte Dauerhaftigkeit besaß. Diese Dauerhaftigkeit des Geld-Materials ist nicht zu verwechseln mit einer Thesaurierbarkeit. Das Geld sollte eben in der Lage bleiben, seine Funktion des Tauschmittels für den z. T. recht langfristigen Marktumsatz möglichst ungemindert zu behalten.

Wenn heute die Dauerhaftigkeit des Geldstoffes bei weitem nicht mehr so stark gefordert wird wie früher, dann hängt das mit der heutigen wirtschaftlichen Situation zusammen. Denn heute hat der Marktverkehr nahezu sämtliche Güter aufzuweisen. Der Umsatz von Geld und Gütern geht in sehr kurzen Zeitabständen vor sich. Man ist auch nicht mehr auf das Geld allein als Mittel des indirekten Tausches angewiesen, sondern man hat sich Geld-Surrogate geschaffen[56]. Wir können also folgern, daß die Tatsache eines edelmetallischen Geldstoffes nicht ausreicht, um dem Geld die Funktion eines Wertaufbewahrungsmittels zuzuschreiben.

Die Theorie von der Thesaurierbarkeit als einer Wesensfunktion des Münzgeldes überschätzt offenbar das, was man im Mittelalter die „bonitas intrinseca" nannte, also das Feingewicht oder den Metallwert der Münze. Dies stellt jedoch nur einen Punkt in der Münz-Bewertung dar. Drei weitere Gesichtspunkte der Münzbewertung wollen gleichfalls beachtet werden. Da ist zunächst der staatliche Zwangskurs, der gesetzliche Wert oder der Nennwert einer Münze, der wesentliche Abweichungen vom Metallwert aufweisen kann. Die Geldtheorie des Mittelalters nannte diesen Nennwert den „valor impositus". Für die mittelalterlichen Kanonisten, die diesen Nennwert als die „bonitas extrinseca" bezeichnet haben, war dieser gesetzliche Wert das Primäre und Wichtigste, das es an der Münze zu beachten galt. Weiter steht bei einer Münzbewertung der Kurswert in Betracht. „Es ist der durch eine gewisse Münzeinheit gemessene Wert des Metallinhalts, der in einer anderen Münzgattung wirklich oder dem Kredit nach enthalten ist"[57]. Schließlich ist als vierter Münzwert zu nennen der Tauschwert oder die Kaufkraft. Er „zeigt sich in dem Verhältnis, in

[55] Ebd. 8 ff. — Vgl. ferner Bernhard Laum, Heiliges Geld. Eine historische Untersuchung über den sakralen Ursprung des Geldes, Tübingen 1924.
[56] S. Budge, a. a. O. 19. 165 ff.
[57] A. Luschin von Ebengreuth, a. a. O. 223.

welchem Gütereinheiten anderer Art gegen gewisse Geldeinheiten erworben werden können“[58]. Dieser vierfache Münzwert gilt auch für die vergangenen Jahrhunderte. Es erscheint nicht überflüssig, das eigens anzumerken.

Nach diesem Überblick über die heutige Geldtheorie, die in vielen Punkten auch vom Mittelalter geteilt wird, gilt es nunmehr, den historischen Befund für das 13. Jahrhundert festzustellen. Kann für die Zeit des hl. Franziskus mit dem Doppelbegriff „pecunia et denarii‘ etwas wesentlich anderes verbunden worden sein, als es heute mit dem Begriff „Geld“ geschieht? Zwar sind wir uns durchaus bewußt, daß der letzte Grund für das Geldverbot in der Minderbrüder-Regel nicht ökonomische Gedanken waren, sondern die schlichte Befolgung eines Herrenwortes, das als verpflichtend angesehen wurde. Da der Fragenkomplex aber möglichst umfassend dargelegt werden soll, darf die wirtschaftliche Seite nicht unbeachtet bleiben. Wir sind dabei gezwungen, uns nicht auf das 13. Jahrhundert allein zu beschränken, sondern etwas umfassender den Linien nachzugehen, die aus den früheren Jahrhunderten auf die Zeit des hl. Franziskus zulaufen.

In der historischen Literatur scheint es einigermaßen beliebt zu sein, die Zeit vom 9. bis 12. Jahrhundert zusammenfassend als eine Zeit der Naturalwirtschaft anzusprechen. Solche summarische Kennzeichnung ist teils richtig, teils irrig. Das Geld wurde um die Mitte des 7. vorchristlichen Jahrhunderts durch die kleinasiatischen Lyder erfunden, bei denen das Leben schon recht stark durch den Handel bestimmt war. Es hat dann im Altertum einen auffallend raschen Siegeszug durch den gesamten, von mediterraner Kultur bestimmten Raum angetreten[59]. Seit dieser Zeit ist das Geld immer ein wirtschaftlicher Faktor geblieben. Auch in der Zeit vom 9.—12. Jahrhundert war es in Gebrauch. Die Preise werden auch in diesem Zeitraum in Europa durchweg in Geld angegeben. Allerdings hat das Geld in dieser Epoche eine geringere Rolle gespielt[60]. Dazu seien einige kurze Hinweise angegeben.

Der konstantinische Goldsolidus war eine internationale Münze, die sich im gesamten alten Römischen Reich durchgesetzt hat. Auch die späteren Barbarenkönige haben ihn schlagen lassen, und das nicht nur aus numismatischen oder rein repräsentativen Gründen. Wirtschaftliche Bindungen wirkten sich dabei aus. Am Beginn des 9. Jahrhunderts verschwindet der Goldsolidus allerdings in Westeuropa. Der politische Eigenweg, den Westeuropa damals mit ersten Schritten betrat, begann sich solcherart auch finanztechnisch auszuwirken. Der alte Goldsolidus hatte im Karolingerreich nicht die wirtschaftlichen Voraussetzungen, denn dieses war praktisch ein Agrarstaat ohne Handel. Das Goldgeld ging, die Silberwährung kam. Dieser Vorgang hatte schon mit Pippin dem Kleinen († 768) eingesetzt. Karl der Große vollendete auch auf

58 Ebd. 224.
59 Vgl. Kaulla 34—46. — Siehe auch L. Meier, in: WissWeish 17 (1954) 40 f.
60 Henri Pirenne, Histoire économique de l'Occident médiéval, Bruges 1956, 251—253.

dem Gebiet der Währung das Werk seines Vaters. Das geschah durch die „Währungsreform" im Jahre 794[61]. Damit wurde der endgültige Bruch mit dem altrömischen Währungssystem vollzogen.

Die Geldreform Karls des Großen könnte als „Silber-Monometallismus" gekennzeichnet werden. Sie entsprach in ihrem gesamten Zuschnitt einer gleichmäßigen Naturalwirtschaft. Ausgangspunkt für die Einheiten dieser neuen Währung war das Pfund (Libra oder Lira), das sich in 240 Denare teilte, von denen jeder rund 2 Gramm wog. Man kannte auch den Halbdenar oder den Obolus. Ferner tauchte auch der Solidus als reiner Verrechnungsbegriff auf. Ihm entsprach keine reale Münze. Er galt gleich mit 12 Denaren. Das Pfund, dem ebenfalls keine reale Münze entsprach — es blieb reiner Verrechnungsbegriff —, wurde also gleich 20 Solidi oder 240 Denaren gewertet. Seine Gewichtseinheit waren 491 Gramm Silber[62]. Das karolingische Geld hatte Zwangskurs; für denjenigen, der das staatliche Geld zurückwies, waren Strafen vorgesehen. Wirtschaftshistoriker geben dem karolingischen Währungssystem die Beurteilung mit: eine solche Münze ist nicht für den großen Handel bestimmt, sie ist für die lokalen Märkte zugeschnitten[63]. Doch ging dieses System in alle Staaten ein, die später aus der Aufteilung des Karolingerreiches entstanden. Das alte Goldgeld hielt sich nur in den byzantinischen Ländern, so auch in Süditalien und Sizilien bis zur Normannenherrschaft (1058), und im Bereich des Islam, z. B. in Spanien.

Mit dem Niedergang der Königsmacht ging auch das königliche Vorrecht des Münzregals in die Hände von niedergeordneten Instanzen. Die Folge davon war eine große Vielfalt der Münzen; auch beim Münzgewicht wirkte sich dieser allgemeine Niedergang aus. Deutschland führte seit Beginn des 11. Jahrhunderts das neue Münzgewicht der Mark mit 218 Gramm ein. Der Ursprung dieser Währungseinheit der Mark ist wahrscheinlich in Skandinavien gelegen. Aber auch die Mark blieb nicht einheitlich; am bekanntesten wurden die Mark von Köln und die Mark von Troyes. Weitere Münzverwirrung kam durch das bei den Inhabern des Münzregals recht beliebte „Verschreien". Bei solchem Verschreien einer geltenden Münze wurde diese außer Kurs gesetzt und ihr Umtausch gegen minder werthaltige Münzen erzwungen. Die Differenz zwischen dem alten und neuen Metallwert der Münze ergab eine gute Einnahme-Quelle für die Inhaber des Münzregals. So war man von der blanken karolingischen Silbermünze um die Mitte des 13. Jahrhunderts zum „denarius niger" gekommen, der aus Kupfer geprägt war[64].

---

[61] Außer Pirenne, a. a. O. 254 vgl. B. Laum, Mittelalterliches Münzwesen, in: Handwörterbuch der Staatswissenschaften 6 (Jena 1925) 686 f.

[62] Vgl. L. Meier 41, dort auch mehr an Literatur in Anm. 12.

[63] Pirenne 255. — Siehe ergänzend auch: Hans Gebhart, Numismatik und Geldgeschichte, Heidelberg 1949, 79 ff. Dort ist die Rede davon, wie der Groß- und Fernhandel versuchte, mit einer wirklichen Handelswährung die engen Schranken des territorialen Münzmonopols zu überschreiten.

[64] Pirenne 256—259.

Die zeitgenössischen Chroniken spiegeln oft unbewußt die große Münzverwirrung wider, der sich die Menschen gegenübergestellt sahen. In den Berichten eines Salimbene, der ja auch sonst für kulturelle Erhebungen sehr ergiebig ist, finden wir z. B. folgende Geldbezeichnungen: augustanensis[65], bizantius[66], bononinus[67], denarius[68], denarius aureus[69], denarius grossus[70], denarius grossus argenteus[71], denarius parvus[72], denarius parvus Parmensis[73], ferto[74], florentinus bzw. florentinus aureus[75], imperialis[76], libra Ravennatium[77], marcha[78], rexanus[79], solidus imperialis[80].

War die karolingische Währungsreform schon an sich ungünstig für den Großhandel in weiten geographischen Räumen gewesen, vielmehr direkt auf den lokalen Kleinhandel zugeschnitten, so schränkte der soeben skizzierte Wirrwarr auf finanztechnischem Gebiet den Handel noch stärker auf den lokalen Markt ein. Nun ist es aber in der Geschichte der Menschheit eigentlich immer so, daß bereits neue Gedanken reifen, wenn ältere Ideen ihren Höhepunkt überschritten haben und in wirrer Fülle zu wuchern beginnen. Das trat um das Jahr 1200 auch auf dem ökonomischen Gebiet heraus. Das Durcheinander der Münzen und Währungen hatten ein kaum zu überbietendes Höchstmaß erreicht. Andererseits war mit dem erwachten Selbstbewußtsein vor allem der nord- und binnenitalienischen Städte der Handel, und zwar gerade der Groß- und Fernhandel, neu belebt worden. So drängte alles nach neuen Formen.

Die stark zur Levante orientierte Lagunenstadt Venedig, damals das mächtigste Zentrum auch des Fernhandels, setzte den Beginn und markierte die Wende zu Neuem. Der Doge Enrico Dandolo ließ im Jahre 1192 eine neue Münze schlagen, den Denarius grossus oder Matapan. Er läßt sich nicht mit den Münzen vergleichen, die aus der allgemeinen Verwirrung geboren waren und diese Verwirrung noch mehrten. Dieser Denarius grossus ist auch in seiner

---

65 Cronica Fratris Salimbene de Adam, ed. Oswaldus Holder-Egger, in: MonGermHist, Script. 32, Hannover und Leipzig 1905—1913, 200, n. 3.

66 Ebd. 14. 15. 18. 542.

67 Ebd. 448. 586.

68 Ebd. 2, 151. 194. 229. 256. 364. 445. 463, 502. 561. 576. 612.

69 Ebd. 516. 600.

70 Ebd. 48. 485. 488. 498. 499.

71 Ebd. 538. Daß dieser „Denarius grossus argenteus“ dasselbe ist, wie der „Denarius grossus“ ist selbstverständlich.

72 Ebd. 482. 614.

73 Ebd. 585.

74 Ebd. 13.

75 Ebd. 271. 438. 513. 516. 527.

76 Ebd. 24. 33. 35. 204. 344. 345. 377. 438. 484. 485. 511. 527. 584. 596. 597. 612. 625. 635.

77 Ebd. 481.

78 Ebd. 13. 445.

79 Ebd. 475. 485. 498. 500. 505.

80 Ebd. 35. 73. 464. 484. 485. 488. 498. 499. 504. — Weitere Einzelheiten zur Vielfalt der Währungen vgl. bei A. Luschin von Ebengreuth 280 f. — Versuche der Kaufleute, den Handel gegen den Münzenwirrwarr aufzubauen und zu halten vgl. bei Hans Gebhart, Numismatik und Geldgeschichte, Heidelberg 1949, 79 ff.

Systematik ein Neues. Gewichtsmäßig hatte er etwas mehr als 2 Gramm Silber, wertmäßig wurde er gleich 12 alten Denaren gerechnet. Damit war der bis dahin als rein rechnerische Größe fungierende karolingische Solidus in einer realen Münze da. Nur wurde die neue Münze nicht Solidus benannt, sondern behielt den Namen Denarius bei und gesellte sich das Attribut „grossus" als Unterscheidungszeichen bei. Dieser venezianische Denarius grossus traf genau das, was der immer stärker werdende Handel brauchte. Deshalb fand die Münze auch eine rasche Ausbreitung und Nachahmung zunächst in den lombardischen und toskanischen Städten. Frankreich zog später nach. Im Jahre 1266 schuf König Ludwig IX. den Denarius grossus turonensis, der Denarius grossus parisiensis folgte bald. Genau ab 1276 drang der Denarius grossus turonensis in das deutsche Moselgebiet ein und wurde dort vom „grossus" zum Groschen umbenannt.

Für die Geldgeschichte ist die Findung des Denarius grossus von größter Bedeutung gewesen. Was bis dahin im Begriff des Solidus in rein rechnerischer Form als eine Summenbezeichnung vorlag, trat jetzt in realer, großwertiger Münze in den Geldumlauf ein. Wir möchten dazu die Feststellung des Wirtschaftshistorikers Henri Pirenne anführen: „Man kann also beobachten, daß mit dem Auftauchen der Münze des Denarius grossus sich ein neuer Abschnitt in der Geldgeschichte eröffnet. Es handelt sich dabei nicht um einen Bruch mit dem karolingischen System. Vielmehr ist es einfach das Bemühen, dieses System den Erfordernissen des Handels anzupassen"[81].

Der Denarius grossus war schon deshalb kein Bruch mit dem karolingischen Finanzsystem, weil er eine Silbermünze war. Aber Italien begann im 13. Jahrhundert auch damit, den „valor intrinsecus", den Feingehalt der Geldstücke zu heben. Die Goldmünze kehrte wieder. Seit dem 11. Jahrhundert wurden zunächst in Italien, dann sogar nördlich der Alpen, die arabischen und auch die byzantinischen Goldmünzen wieder bekannt. Es sind dies der Marabutinus, der Byzantius und der Mancusus[82]. Der Kontakt mit der Levante wirkte sich aus, wie er in den Kreuzzügen gewonnen war. Doch wurden diese levantinischen Goldmünzen meist thesauriert. Sie scheinen nur in Ausnahmefällen als Zahlungsmittel Verwendung gefunden zu haben[83]. Der Hohenstaufe Friedrich II., der sich auch auf anderen Gebieten von Byzanz und vom Islam beeindruckt zeigt, ließ nun im Jahre 1231 im Königreich Sizilien den goldenen Augustalis schlagen, der das Entzücken der Numismatiker darstellt[84]. Florenz kam 1252 mit seinem Fiorino d'oro[85], Venedig folgte 1284 mit dem Dukaten oder der Zecchine[86].

---

[81] Zu den voraufgehenden Darlegungen vgl. H. Pirenne, a. a. O. 257—261, das Zitat ebd. 261.

[82] Vgl. Luschin von Ebengreuth 18. 42. 49. 65. 119.

[83] Vgl. Cronica Fratris Salimbene 14. 15. 18. 542.

[84] Luschin von Ebengreuth 76. 107. 108. 176. 177. 233.

[85] Ebd. 59. 212. 226. 282.

[86] Ebd. 28. 51. 126.

Mit dem weiteren Fortschreiten der Zeit setzte sich die Goldwährung dann praktisch als die europäische Festlandswährung durch[87].

Lassen sich aus dieser Entwicklung des Geldes um 1200 irgendwelche Schlüsse ziehen, die einen Beitrag zur Aufhellung all der Fragen zu bieten vermögen, die mit dem Geldverbot in der Minderbrüder-Regel zusammenhängen? Wenn wir nach der Funktion des Geldes um das Jahr 1200 fragen, so sind nach den Erkenntnissen der Geld- und Wirtschaftsgeschichte folgende Feststellungen berechtigt: Gerade um das Jahr 1200 tritt das Geld in seiner Funktion als Mittel des indirekten Tausches, also des Kaufes, in deutlicher Stärke heraus. Man mag dieser Funktion auch die zweite, von manchen modernen Geldtheoretikern bestrittene Funktion als Wertmesser etwa um das Jahr 1200 hinzustellen[88]. Wir ziehen diese zweite Funktion des Geldes hier nur bedingt heran, um den breitesten Geldbegriff unserer Zeit als Maßstab für einen Vergleich mit der Zeit um 1200 verwenden zu können. Es zeigt sich aus solchem Vergleich aber doch wohl hinreichend klar, daß die Funktion des Geldes, die es dem Menschen erstrebenswert macht, für die Zeit um das Jahr 1200 wie für unsere heutigen Tage im Grunde die gleiche ist. Einige Schwankungen in der Betonung der Funktionen mögen dabei gewiß in Rechnung gestellt werden können, ergeben jedoch kein anderes Wesenbild.

Wichtig erscheint aber noch die Frage, ob das Geld etwa zur Zeit des hl. Franziskus noch eine weitere Funktion hatte, die es heute nach Ansicht der weitaus meisten Geldtheoretiker jedenfalls nicht besitzt[89]. Die Fachhistoriker des wirtschaftlichen Bereiches, auf die wir uns hier verlassen müssen und auch wohl können, wissen — soweit uns bekannt wurde — in der in Frage kommenden Zeit nur einen Fall zu nennen, in dem Geldmünzen thesauriert worden sind. Es handelte sich dabei um die arabischen und byzantinischen Goldstücke, die bei ihrem Auftreten im Abendland meist thesauriert wurden, wie wir sahen. Diese Tatsache ist als eine Ausnahme leicht erklärbar, wenn man bedenkt, daß diese Goldstücke in einen wirtschaftlichen Raum eindrangen, der höchstens Silbergeld, und das noch dazu in unüberschaubarem Wirrwarr, kannte. Jedenfalls kann die Thesaurierung der levantinischen Goldmünzen nicht zum Anlaß genommen werden, dem Geld um das Jahr 1200 die Thesaurierbarkeit als Wesensfunktion beizumessen und es damit als wesensverschieden vom heutigen Geld zu bezeichnen. Dagegen spricht schon die Tatsache, daß das Geld gerade um 1200 neue Formen erhielt, damit es als wirkliches Handelsgeld eingesetzt werden konnte.

Wie wir sahen, war für alle privaten Regelerklärungen des Ordens nahezu selbstverständlich, daß mit „denarii“ Münzgeld gemeint sein sollte. Die Schwierigkeiten und Spekulationen setzten immer bei dem Begriff „pecunia“ ein. Wenn

---

[87] Pirenne 261 f.
[88] Vgl. oben bei Anm. 50 und 51.
[89] Vgl. oben bei Anm. 52 bis 54.

die Regel den doppelten Begriff „pecunia et denarii“ verwendet, dann mußten beide Worte je etwas anderes meinen, davon waren viele Regelerklärer überzeugt. Der hl. Bonaventura ist der erste Regelerklärer gewesen, soweit wir wissen, der beide Worte von der „pecunia numerata“ her begriff, wie wir oben sahen. Eine solche Auffassung ist aber nur möglich, wenn die beiden Worte entweder als Amplifikation verstanden werden, oder wenn „denarii“ eine spezielle Münze, „pecunia“ aber alle anderen Münzen meint. Und wir glauben, daß gerade die letztgenannte Auffassung in der finanziellen Situation kurz nach dem Jahre 1200 eine sehr gute Stütze findet. Der im Jahre 1192 erstmalig geschlagene venezianische Denarius grossus war nach allem, was wir über ihn wissen, hervorragend geeignet, als Symbol neuer, für den Handel gut verwendbarer Währung gesehen zu werden. Wenn er eine solche Bedeutung hatte, wäre es leicht zu verstehen, daß man ihn gesondert neben allen sonstigen Geldformen der Zeit nannte. So könnte es dann die nächstliegende Erklärung sein, daß mit den „Denarii“ in der Minderbrüder-Regel der venezianische Denarius grossus gemeint sein sollte. Franziskus, der ja aus einer Familie stammte, die vom Fernhandel lebte, muß um die Bedeutung des Denarius grossus gewußt haben. Denn dieses wichtige finanztechnische Ereignis fiel in die Zeit, da er selbst mit dem Geschäft seines Vaters Kontakt hatte. Er wird es an seinem Vater auch wohl sicher erlebt haben, wie dieser Tuchhändler mit der neuen Handels-Münze eine ganz neue, gesicherte Basis für seine kaufmännischen Pläne bekam. Denn der venezianische Grossus gab ja gerade den Kaufleuten das, was sie brauchten, ihre Möglichkeiten weiteten sich in eine gesicherte, finanzielle Zukunft. Was der Denarius grossus bei den Kaufleuten bewirkte, mag vergleichbar sein mit dem, was unsere Generation unmittelbar nach den Währungsreformen erlebt hat. Und es kann auch durchaus im Bereich des Möglichen liegen, daß es den jungen Franziskus erschütternd beeindruckt hat, wie der Denarius grossus dem kaufmännischen Erwerbs- und Profitstreben weitere Nahrung gab. Dies nicht etwa wegen einer Thesaurierbarkeit, sondern weil er gute, feste Währung darstellte. Möglich ist nun, daß ein solches Erlebnis den hl. Franziskus in seinem Willen zum Geldverbot irgendwie bestärkt hat, wenn es auch ganz gewiß nicht der eigentliche Grund dafür gewesen ist.

Soviel ist sicher: Die finanzielle Situation zur Zeit des hl. Franziskus war derart, daß man beim Wort „denarius“ kaum an den damals sehr entwerteten karolingischen Denar, sondern an eine Münze mit harter Währung, eben den neuen Denarius grossus denken mußte. Er wird das Gespräch damals beherrscht haben wie alles Neue, das seinem Besitzer große Möglichkeiten gibt. Dann würde „pecunia‘ in der Minderbrüder-Regel alles andere Geld der damaligen Zeit umfassen können. Und wir haben wenigstens andeutungsweise gesehen, wie weit „pecunia“ ausholen mußte, um den gesamten Münzwirrwarr zu umfassen. Angesichts der Tatsache, daß um das Jahr 1200 jedenfalls in Italien nur metallisches Münzgeld bekannt war, dürfte „pecunia et denarii“ in der Minder-

brüder-Regel die Bedeutung haben: jegliches Geld alter und neuer Währung. Die Beobachtungen der Finanzhistoriker legen diese Bedeutung nahe, wie wir oben gesehen haben. Damit dürfte dieser Exkurs in die Geschichte des Geldes also nicht ganz ohne Gewinn gewesen sein.

Da wir uns in diesem Abschnitt der Wirtschaftsgeschichte zugewandt haben, dürfen wohl einige weitere Gedanken aus diesem Zusammenhang kurz angeschlossen werden. Wir denken da an die Regel der hl. Klara. Diese Heilige ist oft, und zwar mit vollem Recht, geradezu als Personifikation der franziskanischen Armut angesprochen worden. Sie hat für ihre Regel die endgültige Gestalt der Minderbrüder-Regel aus dem Jahre 1223 zur Grundlage genommen und hat dabei alles das ausgelassen, was sich nicht für das Leben ihrer Schwestern eignete[90]. Überraschend ist nun, daß auch das Geldverbot der Minderbrüder-Regel und in Konsequenz dessen auch das Institut der „amici spirituales“ nicht von Klara in ihre eigene Regel übernommen worden ist[91]. Mehr noch! Die Klara-Regel rechnet direkt damit, daß Geld in die Klöster kommt, und sie läßt es zu[92]. Warum hat die hl. Klara das getan? Daß sie etwa die Armut nicht so ernst genommen hätte wie Franziskus, kann bei ihrer gesamten Art nicht der Fall sein[93]. Gewiß war die Gefahr eines Geldmißbrauches bei den Schwestern in ihrer strengen Klausur nicht so groß wie bei den Minderbrüdern, die immer wieder in persönlichem, äußerem Kontakt mit der Welt standen. Vielleicht darf man auch den Gedanken äußern, daß Klara selbst eine etwas gemäßigtere Auffassung über die Geldstellen des Evangeliums hatte. Möglich auch, daß sie im Jahre 1253 viel klarer sah, wie sehr das Institut der „amici spirituales“ in der Minderbrüder-Regel eine wirkliche Notlösung war, und daß sie persönlich deshalb die Möglichkeiten nützte, die ihr eine ganz andere Basis schufen.

All diese erwähnten Überlegungen um die Klara-Regel möchten wir nicht ablehnen, sie sollen ihre Geltung behalten. Wir glauben aber, daß man diesen Gedanken noch den Hinweis auf die wirtschaftlichen Tatsachen hinzufügen darf. Mit der Neubelebung des Handels und der Findung eines brauchbaren, währungsmäßig harten Handelsgeldes war der gesamte Geldumlauf und der Geldgebrauch seit etwa 1200 immer stärker geworden. Schon die Minderbrüder-Regel hatte im Jahre 1223 mit dem Institut der „amici spirituales“ versuchen müssen, „den Grundsatz des totalen Geldverbotes den unabweisbaren Verhältnissen anzupassen“[94]. Franziskus selber hatte verschiedentlich deutlich erkennen

---

[90] Siehe dazu die Untersuchungen von Engelbert Grau, Die Regel der hl. Klara (1253) in ihrer Abhängigkeit von der Regel der Minderbrüder (1223),: in: FranzStud 35 (1953) 211—273.

[91] E. Grau, a. a. O. 266—269.

[92] „Wenn ihr (einer Schwester) aber Geld (pecunia!) übersandt wird, so soll die Äbtissin sie nach Besprechung mit den Ratsschwestern mit dem versorgen, was sie nötig hat“: Klara-Regel, Kap. 8, n. 6. — Vgl. E. Grau, Leben und Schriften der hl. Klara von Assisi, in: Franziskanische Quellenschriften, Bd. 2. Werl/Westf. 1952, 82.

[93] Näheres dazu bei E. Grau, in: FranzStud 35 (1953) 249—253.

[94] Hilarin Felder, Die Ideale des hl. Franziskus von Assisi[6], Paderborn 1951, 130.

müssen, „daß die Brüder unter Umständen auf den Geldgebrauch nicht verzichten können“[95]. Sehr klar war das in der Marokko-Mission zu Tage getreten, also in einem Gebiet, das der Gelderneuerung durch Venedig zum Vorbild gedient hatte. Für die Brüder in der Marokko-Mission wurde am 17. März 1226 die päpstliche Dispens vom Geldverbot gegeben[96]. Marokko war damals schon ein völlig vom Geld beherrschter Wirtschaftsraum. Was sich im Jahre 1226 für Marokko ergab, war genau die Situation, die sich um die gleiche Zeit für das Abendland entwickelte. Und wir möchten annehmen, daß die hl. Klara im Jahre 1253, also dreißig Jahre später als die endgültige Regel der Minderbrüder, auch in Italien diese andere gesamtwirtschaftliche Situation vorfand. Das mochte ihr nahelegen, auf das Geldverbot einfach zu verzichten.

Ergebnisse: Viele der privaten Regelerklärungen aus Ordenskreisen haben mit ihrem komplizierten „pecunia“-Begriff die Fragen um das Geldverbot womöglich noch verwirrter und dunkler gemacht. Sie berücksichtigen in keiner Weise ihre zeitgenössische wirtschaftliche und finanzielle Situation. Die offiziellen päpstlichen Regelerklärungen verwenden gemeinsam mit dem hl. Bonaventura den Begriff „pecunia“ in dem Sinne, daß damit alle Geldeinheiten der damaligen Zeit umfaßt sind. Die Erkenntnisse der Wirtschaftshistoriker und die Formulierungen moderner Geldtheoretiker lassen nicht den Schluß zu, daß „pecunia et denarii“ etwas wesentlich anderes meint, als wir heute unter „Geld“ verstehen.

(Wird fortgesetzt)

[95] Ebd. 131.

[96] Vgl. dazu unsere Ausführungen im Teil I der Untersuchungen: FranzStud 40 (1958) 203 f.

Chronologische Probleme im Leben des hl. Pedro Baptista, Erstlingsmärtyrers in Japan

Von Bernward Willeke OFM

Der heilige Pedro Baptista Blásquez, der mit 25 Gefährten am 5. Februar 1597 zu Nagasaki in Japan den Martertod erlitt, muß als der eigentliche Gründer des Franziskanerordens in Japan angesehen werden. Schon in den Philippinen bemühte er sich um eine Mission seines Ordens in diesem Lande. So schrieb er am 23. Juni 1590 als Oberer der Franziskanerkustodie an den spanischen König Philipp II., er möge es seinem Orden ermöglichen, eine Mission in Japan zu eröffnen[1]. Er selber führte im Sommer 1593 eine erste Gruppe von Brüdern nach Japan und fand dort die Voraussetzungen für die Gründung einer Ordensprovinz so günstig, daß er schon bald dem Provinzial P. Pablo de Jesús nach Manila schrieb: „Dies ist ein Land, wo man sehr gut die Regel [des Franziskanerordens] beobachten kann, sogar besser als in Spanien. Hier könnte man eine Provinz mit 40 Häusern haben, mit Miyako (Kyoto) als Hauptsitz und Häusern im Umkreis von 30 Meilen. Denn es gibt dort viele Städte und große Ortschaften neben vielen kleinen. Jedes Haus könnte 10—12 Brüder haben“[2].

In den folgenden Jahren war es dann das große Anliegen des Heiligen, in Japan eine Provinz seines Ordens aufzubauen[3]. So gründete er in drei Jahren drei Häuser, ein größeres in der Hauptstadt und zwei kleinere in Osaka und in Nagasaki[4]. Leider wurde schon nach gut drei Jahren seine Tätigkeit durch den Zorn des Gewaltherrschers Toyotomi Hideyoshi unterbrochen. Daß er sein Leben um des Glaubens willen lassen mußte, trug er leicht. Es bedrückte ihn aber sehr, daß er seinen Wunsch, den Franziskanerorden in Japan aufzubauen, nicht hatte verwirklichen können[5].

Eine wissenschaftliche Biographie dieses Pioniers, den die Kirche am 10. Juli 1862 heiligsprach, ist bisher noch nicht erschienen. Es müßte auch noch manche

---

[1] Pedro Baptista Blásquez an Philipp II., Manila, 23. Juni 1590, in: Archivo Iberoamericano (= AIA) 4 (Madrid 1915) 401. Auch im Sonderdruck (= SA) erschienen: Lorenzo Pérez OFM, Cartas y Relaciones del Japon. Vol. I: Cartas de San Pedro Bautista. Madrid 1916, 22.

[2] Blázquez an seinen Provinzial, Miyako, Okt. 1593, in: Francisco de Santa Inés OFM, Crónica de la Provincia de San Gregorio Magno de Religiosos Descalzos de N. S. P. San Francisco en las Islas Filipinas, China, Japon etc. Vol. I (Manila 1892) 621. Auch in Juan de Torquemada OFM, Monarchia Indiana[3]. (Mexico 1943) Vol. I, 660. Sein Mitbruder P. Jerónimo de Castro schrieb in ähnlichen Worten an den Provinzial nach Manila: „Sólo en la ciudad de Meaco, Fuxime, Sacai, Osaqua, que están en espacio de diez leguas, puede haver una Provincia de infinitos religiosos“, in: Lorenzo Pérez OFM, Fr. Jerónimo de Jesús, Restaurador de las Misiones del Japon. Sus Cartas y Relaciones (1595—1604), in: Archivum Franciscanum Historicum 17 (1924) 112. Im Sonderdruck (Quaracchi 1929) S. 55.

[3] Luis Frois SJ, Relación del Martirio de los 26 Cristianos crucificados en Nagasaqui el 5 Febrero 1597. Hrsg. von P. Romualdo Galdos SJ, Roma 1935, 90.

[4] Dorotheus Schilling OFM, Le Missioni dei Francescani Spagnoli nel Giappone, in: Pensiero Missionario 9 (Rom 1937) 294—299.

[5] Frois-Galdos, Relación, 87.

Vorarbeit geleistet werden. Über den größten Teil seines Lebens wissen wir wenig Sicheres. Hier wollen wir einigen Fragen bezüglich der Chronologie seines Lebens nachgehen und soweit wie möglich durch neue Dokumente zu klären versuchen. Wir behandeln im folgenden: 1. das Datum seiner Geburt, 2. das Datum seiner Ausreise aus Spanien, 3. das Datum seiner Ankunft in Manila und 4. das Datum seiner Wahl zum Kustos der Franziskanerkustodie des hl. Gregor des Großen auf den Philippinen.

I. Das Datum der Geburt des hl. Pedro Baptista

Obwohl man schon seit dreihundert Jahren über das Geburtsdatum des hl. Pedro Baptista diskutiert hat, ist es bis heute nicht möglich gewesen, es eindeutig festzustellen. So besteht unter den Autoren, die über das Leben des Heiligen geschrieben haben, eine beträchtliche Uneinigkeit in dieser Frage. Es fehlen nämlich authentische Dokumente, und man ist auf die mehr oder weniger zuverlässigen Angaben alter Autoren angewiesen. Sein Landsmann, Prof. Felipe Robles Degano (1863—1939), der sich bisher am eingehendsten mit der Lebensgeschichte des Heiligen befaßt hat, schrieb noch 1927: „Schade, daß wir kein Mittel haben, das klar beweist, in welchem Jahre der Heilige geboren ist“[6].

Das Nächstliegende wäre wohl, auf die alten Taufbücher seines Geburtsortes zurückzugehen. Aber von einem Taufregister, in dem der hl. Pedro Baptista verzeichnet ist, ist nichts bekannt. Die Pfarrbücher seines Geburtsortes San Esteban del Valle, 12 km von Arenas in der spanischen Provinz Avila, geben uns keine Auskunft, da das älteste Taufregister erst mit dem Jahre 1571 beginnt[7]. Wohl hat der erste Band dieses Registers eine Eintragung, die lautet: „San Pedro Baptista martir del Japón hijo de Pedro Blazquez y Maria Blazquez, natural de este lugar, nació a veintenueve de junio de mil quinientos cuarenta y cinco — domingo“[8], wonach der hl. Pedro Baptista am Sonntag, dem 29. Juni 1545 im Dorfe San Esteban del Valle als Sohn des Pedro und der Maria Blázquez geboren wurde. Aber diese Eintragung kann nicht als authentisches Zeugnis gelten. Sie ist von einer späteren Hand zwischen die Zeilen der ersten Taufbescheinigung geschrieben, und zwar zu einer Zeit, als der Heilige schon gestorben war und als Märtyrer verehrt wurde.

Heute wird allgemein zugestanden, daß der Heilige zwischen 1539 und 1548 geboren sein muß, und in dieser verhältnismäßig weiten Zeitspanne sind die verschiedensten Jahre als Geburtsjahre des Heiligen genannt worden. Eine wichtige Gruppe von Autoren gibt das Jahr 1542 an, eine andere das Jahr 1545; aber auch die Jahre 1539, 1544 und 1546 sind in der Literatur zu finden.

Das Jahr 1542 ist von einer gewichtigen Gruppe von Historikern vertreten worden: Felix Huerta[9], Eusebius Gomez Platero[10], Lorenzo Pérez[11] und

[6] Felipe Robles Dégano, Vida y Martirio de San Pedro Bautista, Religioso Descalzo de la Orden de San Francisco y Embajador en el Japón. Madrid 1927, 15.
[7] Pfarrarchiv von San Esteban del Valle, Libros de Bautizados. Vol. I (1571—1673) Ms.
[8] Ebd. S. 1.
[9] Felix Huerta OFM, Estado Geográfico, Topográfico, Estadadistico, Historico-religioso de la Santa y Apostolica Provincia de S. Gregorio Magno. Binondo 1865, 372.
[10] Eusebio Gomez Platero OFM, Catalogo Biográfico de los Religiosos Franciscanos de la Provincia de San Gregorio Magno de Filipinas. Manila 1880, 55.
[11] Lorenzo Pérez OFM, Cartas de San Pedro Bautista, in AIA 4 (1915) 395; SA 15.

Dorotheus Schilling[12]. Die Meinung dieser Forscher fußt auf den Angaben der Chronik des Franziskaners Marcos de Alcalá oder de Santa Rosa: Chronica de la Santa Provincia de San Joseph de Religiosos Descalzos (Madrid 1738), die in der Beweisführung eine alte Reimvita des Heiligen zitiert, die ein Verwandter im Jahre 1645 verfaßte. Da ist gesagt, daß der Heilige im Jahre 1542 in San Esteban del Valle geboren wurde[13].

Von einer anderen Gruppe von Autoren wird 1545 als Geburtsjahr des Heiligen angegeben. Es ist das traditionelle Geburtsdatum, das in San Esteban del Valle lange Zeit vertreten wurde und durch die Aufnahme in die Kanonisationsbulle 1862 großes Ansehen gewann[14]. Diese Ansicht stützt sich auf die Angaben der Biographie des Heiligen in dem wichtigen Werk des Marcelo de Ribadeneira OFM: Historia de las Islas del Archipielago Filipino y Reinos de la Gran China, Tartaria, Cochinchina, Malaca, Siam, Cambodge y Japón, veröffentlicht in Barcelona 1601[15]. Ein Pfarrer in San Esteban del Valle aus der Mitte des 17. Jahrhunderts sagte schon: „Nach Ribadeneira scheint mir der Heilige im Jahre 1545 geboren zu sein und 52 Jahre lang gelebt zu haben, wie ich es auch schon im Libro de Baptizados de San Esteban notiert habe[16].

Schließlich müssen wir noch eine andere Möglichkeit kurz erwähnen, die an das Jahr 1548 als das Geburtsjahr des Heiligen denken läßt. Es gibt nämlich eine Reihe von zeitgenössischen Dokumenten, die behaupten, der Heilige sei mit 48 Jahren gestorben. Demnach müßte er 1548—49 geboren sein. Unter diesen Dokumenten befindet sich die berühmte Relacion del Martirio de los 26 Christianos crucificados en Nagasaki el 5 febrero de 1597 von P. Luis Frois SJ[17]. Dasselbe Alter gibt die anonyme Relacion muy breve de la perdicion de los españoles y del martirio de 6 frayles Franciscos y sus compañeros, que padecieron por la fe de nuestro Señor Jesuchristo el año de 1596 *(sic)* en la ciudad de Langasac en el Japon[18]. Wenn dieser frühe Bericht, der schon Anfang März 1597 geschrieben war und bereits im folgenden Juni in Manila vorlag, wirklich von P. Jerónimo de Castro OFM stammt, wie Lorenzo Pérez[19] es will, dann hätte

---

[12] Dorotheus Schilling OFM u. Fidel de Lejarza OFM, Relación del Reino de Nippon por Bernardino de Avila Girón, in: AIA 37 (1934) 501. — Warum diese Autoren als Datum den 24. Juni angeben, das auch spätere Autoren übernommen haben, ist nicht ersichtlich.

[13] Marcos de Alcalá OFM, Chronica de la Santa Provincia de San Joseph de Religiosos Descalzos y mas estrecha Observancia de N. S. P. San Francisco. Segunda Parte. Madrid 1736, 66.

[14] Bulla Canonisationis Sanctorum XXIII Martyrum Japonensium ex Ordine Sancti Francisci Asisinatis. Roma, 10. Juli 1862; in: Santa Inés, Cronica, II, 625. Das Geburtsjahr 1545 vertreten weiter Isabel Flores de Lemus, Breve Relato Histórico de la Vida de San Pedro Bautista Protomártir del Japón, Religioso Discalzo de la Orden de San Francisco y Embajador de España en el Japón. 23 S. Madrid 1945 und Frances Parkinson Keyes in: The Land of Stones and Saints. New York 1957.

[15] Wir benutzten die neue Ausgabe von P. Juan R. de Legísima OFM, Madrid 1947.

[16] Juan Sanchez Robles Villacastin, Libro de la vida de S. Pedro Baptista Protomartir del Japon y natural de S. Esteban compuesto en verso. Abschrift von 1718. Ms. fol. 2.

[17] Frois-Galdos, Relación, 111.

[18] Veröffentlicht in: AIA 16 (1921) 84—86.

[19] Ebd. S. 76.

dieses Dokument, das im Indiasarchiv zu Sevilla aufbewahrt wird, großes Gewicht. Auch die Relacion del viage del galeon San Phelipe, ebenfalls im Indiasarchiv, die einen der führenden Schiffsleute der unglücklichen San Felipe zum Verfasser hat, gibt das Alter des hl. Pedro Baptista mit 48 Jahren an[20].

Was soll man nun von den angegebenen Daten halten? Das Jahr 1542 als Geburtsjahr des Heiligen hat etwas Bestechendes an sich. Die Quelle, die zitiert wird, ist eine Handschrift mit dem Titel: Libro de vida de San Pedro Baptista Protomartir del Japón y natural de San Esteban compuesto en verso. Sie wurde im Jahre 1645 (nicht 1695[21]) von einem entfernten Verwandten des Heiligen, dem Lizenziaten Don Juan Sanchez Robles Villacastin, verfaßt, der 1605 in San Esteban del Valle geboren ist, später Pfarrer in dem Orte Gomez Naharros bei Valladolid war und nach 1645 starb. Weil der Autor ein Landsmann und Verwandter des Heiligen war, konnte er an sich das Geburtsjahr besser wissen als andere. Dazu gibt er als einziger ein bestimmtes Jahr und an anderer Stelle sogar Monat und Tag an und hat für die übrigen Jugendjahre viele klare und bestimmte Angaben, daß man leicht geneigt ist, sich auf ihn zu verlassen.

In Wirklichkeit aber hält die Quelle einer kritischen Untersuchung nicht stand. Als erstes müssen wir betonen, daß es gar nicht ausgemacht ist, ob der Autor wirklich 1542 als das Geburtsjahr angegeben hat. Ob und wo heute das Original dieser Reimvita existiert, ist nicht bekannt. Doch habe ich im Jahre 1958 in San Esteban del Valle zwei Abschriften dieser Vita gefunden und einsehen können. Die ältere von beiden ist heute im Besitz des Priesters Don Samuel Gonzales Navarro, eines Großneffen des Prof. Robles Degano, und wurde nach der offiziellen Beglaubigung eines früheren Pfarrers von San Esteban, Don Manuel Andres, im Jahre 1718 wortgetreu angefertigt[22]. Sie ist heute schmuck in Leder gebunden und enthält auf 318 Folioseiten die 15 Kapitel der Reimvita (in Rimas Octavas) und ein Proömium in Prosa, genau wie das Original, das Marcos de Alcalá noch in den ersten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts in San Esteban gesehen haben will[23].

Die zweite Abschrift, heute im Besitz von Frau Felicidad Villacastin in San Esteban, enthält auf 494 Seiten die gleichen Kapitel in Versmaß, aber nicht das

[20] Veröffentlicht in: AIA 16 (1921) 54—75, bes. 75.

[21] Am Schluß der Vita heißt es: Ad laudem et gloriam, honorem omnipotentis Dei, et Salvatoris Jesuchristi Domini nostri et sancti protomartiris Petri Baptistae, laude digni quam maxima, huic operi finem posui die septimo mensis septembris undecima hora diei anno salutis nostrae 1645. Quae omnia submitto correctioni Sanctae Romanae Ecclesiae libentissime. Juan Sanches Robles Villacastin. (Abschrift von 1718, fol. 351.)

[22] Este es un traslado bien y fielmente sacado del libro que en verso compuso el Licenziado Don Juan Sanchez Robles, natural de este villa, cura Propio que fue de Gomez Naharros, con todas sus anotationes marginales de la vida de San Pedro Baptista, que contiene quinze libros en verso y el proemio en prosa . . . Se acabó la traslacion el onze de junio a las doce del dia y vispera de la Santisima Trinidad y contiene trescientas y cinquenta ojas. Y para conste lo firme en esta dicha villa. 1718. Yo Manuel Andres, cura proprio de esta villa de San Esteban. (Schluß der Abschrift.)

[23] Marcos de Alcalá, Chronica 66.

Proömium. Diese Abschrift ist später als die erste und stammt vermutlich aus dem Ende des 18. Jahrhunderts[24].

In der ersten Abschrift, die allein das Proömium enthält, worin das Geburtsjahr des Heiligen mitgeteilt wird[25] (in einem späteren Kapitel wird dann auch Monat und Tag angegeben), ist 1542 offenbar eine Verbesserung des Textes. Die Jahreszahl, die ausradiert und überschrieben wurde, war ganz deutlich 1544. Was das Original gehabt hat, läßt sich nicht mit Bestimmtheit sagen; es ist aus dem Kontext möglich, daß das ursprüngliche Datum 1542 war und 1544 ein Fehler des Abschreibers war, der dann berichtigt wurde. Marcos de Alcalá will ja ebenfalls im Original die Jahreszahl 1542 gesehen haben. Aber es läßt sich nicht leugnen, daß das Zeugnis dieser Quelle erheblich an Kraft verliert.

Zudem verwickelt sich die Quelle in einen ernsten Widerspruch mit sicher feststehenden Tatsachen. Sie behauptet einmal, daß der Heilige am 29. Juni 1542 und dann, daß er an einem Sonntag geboren sei. Der 29. Juni 1542 fiel aber nicht auf einen Sonntag, sondern auf einen Donnerstag. Diesen Widerspruch vermerkte schon ein früherer Kritiker, der folgendes an den Rand des Originals dieser Reimvita schrieb: „Da der Heilige auf einem Sonntag geboren sein soll, am Jahrestag des hl. Apostels Petrus, wie der Autor auf fol. 35v und fol. 36 sagt, kann es nicht im Jahre 1542, auch nicht 1545 gewesen sein, sondern nur 1544, in welchem Jahre Ostern auf den 13. April und darum das Fest des hl. Petrus auf einen Sonntag fiel. In den Jahren 1542 und 1545 war das unmöglich, da Ostern auf den 9. April bzw. auf den 5. April fiel. Aus diesem Grunde erscheint es mir wahrscheinlich, daß der Heilige im Jahre 1544 geboren wurde, wo wirklich das Fest des hl. Petrus auf einen Sonntag fiel, da Ostern am 13. April war“[26].

Aus dem Gesagten geht hervor, daß sich der Autor dieser Vita mit dem Geburtsdatum irgendwie geirrt haben muß und daß die Quelle nicht den Wert hat, der ihr lange zugeschrieben wurde.

Auch die Ansicht, daß der hl. Pedro Baptista bei seinem Tode 48 Jahre alt gewesen sei und darum 1548 geboren sein müsse, dürfen wir wohl als unwahrscheinlich zurückweisen. Was das Zeugnis der oben erwähnten Relacion muy breve etc. angeht, die von P. Jerónimo de Castro stammen soll, so ist die Autorschaft noch nicht ausreichend gesichert. Man darf das Zeugnis des von Lorenzo Pérez angeführten Fragmentes, das heute in der Academia de la Historia in Madrid aufbewahrt wird[27], vielleicht doch auf den Teil beschränken, der im Fragment enthalten ist, nämlich auf den dritten und letzten Teil. Denn die anderen Teile enthalten Irrtümer, die Jerónimo de Castro, der mit den besprochenen Verhältnissen vertraut war, gar nicht machen konnte. Zudem scheint mir der Stil der einzelnen Stücke nicht gleich zu sein. Wie P. Luis Frois dazu ge-

---

[24] Vida de S. Pedro Baptista en verso. 494 Seiten.
[25] fol. 2v.
[26] Abschrift des Libro de la Vida de S. Pedro Baptista des Jahres 1718, Randglosse auf fol. 3.
[27] Vgl. Nr. 18—19.

kommen ist, das Lebensalter des hl. Pedro Baptist mit 48 Jahren anzugeben, ist unmöglich zu sagen, es ist aber sicher, daß er den Heiligen nur oberflächlich gekannt hat. Daß diese Quellen, die in den Altersangaben der anderen Märtyrer beträchtliche Unterschiede aufweisen, in diesem Falle aber alle übereinstimmen, ist allerdings erstaunlich.

Andere Erwägungen machen dieses Datum jedoch hinfällig. Abgesehen von der Tatsache, daß der 29. Juni weder 1548 noch 1549 auf einen Sonntag fiel, so wäre der hl. Pedro Baptista, wenn er bei seinem Tode wirklich nur 48 Jahre alt gewesen wäre, schon mit 18 Jahren Franziskaner geworden, da er nach Marcelo de Ribadeneira und Jerónimo de Castro[28] rund 30 Jahre lang Franziskaner war. Mit 18 Jahren konnte er aber kaum die ihm zugeschriebenen Studien in Oropesa, Avila und Salamanca abgeschlossen haben und dazu schon Diakon sein. Tatsächlich ist uns auch kein Autor bekannt geworden, der ernsthaft das Geburtsjahr in das Jahr 1548 oder 1549 verlegt hätte. Dagegen sagt Prof. Robles Degano ausdrücklich: Sicher ist, daß er vor 1546 geboren wurde[29].

Die Ansicht, die das Geburtsjahr des Heiligen in das Jahr 1545 verlegt, fußt, wie bereits gesagt, auf Angaben des Marcelo de Ribadeneira. Dieser Autor, der den Heiligen persönlich gut kannte und mit ihm in Japan war, sagt, daß der hl. Pedro Baptista 48 Jahre alt war, als er die japanische Sprache erlernte[30], daß er 30 Jahre lang dem Franziskanerorden angehört habe[31], daß er 22 Jahre alt gewesen sei, als er in den Orden eingetreten sei[32], und daß er bei seinem Tode (rund) 50 Jahre alt gewesen sei[33]. Daraus hat man 1545 als das Geburtsjahr des Heiligen erschlossen.

Gegen das Jahr 1545 als Geburtsjahr des Heiligen läßt sich einwenden, was auch schon oben gesagt wurde, daß nämlich der 29. Juni 1545 kein Sonntag war. Aber die Angaben des Marcelo de Ribadeneira passen nicht nur auf das Jahr 1545, sondern noch besser auf das Jahr 1544. Denn als der hl. Pedro Baptista nach Japan kam, war er gerade volle 48 Jahre alt. Nach Jerónimo de Castro war er bei seinem Tode etwas weniger als 30 Jahre im Franziskanerorden gewesen[34], muß also Mitte 1567 Franziskaner geworden sein. Zu diesem Zeitpunkt mußte er bereits das 22. Lebensjahr überschritten haben, da er sonst die Diakonatsweihe nicht hätte empfangen können. Diese Daten passen aber nicht, wenn wir 1545 als das Geburtsjahr des Heiligen annehmen.

Ich glaube darum, daß man allen Daten am meisten gerecht wird, wenn man 1544 als das Geburtsjahr und den 29. Juni 1544 als das Geburtsdatum des Heiligen annimmt. Dieses Datum hat auch der Biograph des Heiligen, Prof. Felipe Robles Degano, in den letzten Jahren seines Lebens vertreten.

---

[28] Jerónimo de Castro OFM, Relación del glorioso martirio de seis frayles Descalços de San Francisco y veinte japones, que padecieron a 5 de Febrero, o según otra cuenta, a 4 de 1597, in: ArchFrancHist 19 (1926) 415. SA: 141.
[29] Robles Degano, Vida 15.
[30] Ribadeneira, Historia 547.
[31] Ebd. [32] Ebd. 541. [33] Ebd. 413. [34] Vgl. Nr. 28.

Dieser Gelehrte hat lange geschwankt, wann er das Geburtsjahr des Heiligen ansetzen sollte. Neben der kurzen, für die breite Öffentlichkeit bestimmten Biographie des hl. Pedro Baptista vom Jahre 1927 arbeitete er bis zu seinem Tode an einer großen wissenschaftlichen Biographie mit dem Titel: San Pedro Bautista, Embajador, Misionero y Martir en el Japón o Historia della primera entrada de los Españoles en aquel imperio[35]. Sie ist niemals ganz fertig geworden und ruht heute noch unveröffentlicht in San Esteban del Valle. In diesem Manuskript hatte der gelehrte Autor ursprünglich 1542 als Geburtsjahr eingetragen; später hatte er es jedoch durchgestrichen und 1544 darübergeschrieben[36].

Nach dem Gesagten dürfte also der 29. Juni 1544 das wahrscheinlichere Geburtsdatum des Heiligen sein. Ein historisch gesichertes Datum läßt sich nicht angeben, „solange nicht neue Dokumente diesen Teil seines Lebens aufhellen"[37].

II. Das Datum der Ausreise aus Spanien

Während viele Chroniken und ältere Autoren die Ausreise des hl. Pedro Baptista in das Jahr 1580 verlegen, geben neuere Autoren[38] das Jahr 1581 an. Aber trotz der Verschiedenheit des Jahres sind sich alle darüber einig, daß der Heilige als Mitglied der berühmten und der im damaligen Spanien Aufsehen erregenden *Mission del Pendón* ausgereist ist.

Nach der Chronik des Francisco de Santa Inés[39] sollten im Jahre 1579 15 Franziskaner der Diskalzeatenprovinz vom hl. Joseph mit der Expedition des neuen Gouverneurs der Philippinen Gonzalo Ronquillo de Peñalosa vom südspanischen Hafen San Lucár de Barrameda abfahren. Aber das Schiff verunglückte kurz vor der Abfahrt. Die Besatzung wurde gerettet und die Franziskaner kehrten vorerst in ihre Heimatklöster zurück. Im nächsten Jahre kam eine neue Missionsexpedition zustande, die aus 32 Franziskanern bestand. Der spanische König, auf dessen Kosten die Missionare ausreisten, befahl dem damaligen Provinzial der St. Josephsprovinz, Francisco de Hinojosa, die vom Orden aus notwendigen Vorbereitungen zu treffen. Dieser ernannte aus der Zahl der Missionare drei Kommissare, die in bestimmter Reihenfolge das Recht der Visitation und der Leitung des Kapitels auf den Philippinen haben sollten: P. Pedro del Monte, P. Jerónimo de Burgos und P. Pedro Baptista. Die Leitung der Expedition hatte P. Miguel de Talavera, vormals Guardian des Diskalzeatenklosters San Bernardino in Madrid. Beim Abschied segnete der Apostolische Nuntius Msgr. Filipo Sega eine Fahne (pendón) mit dem Bilde des Gekreuzigten und übergab sie den Missionaren mit den Worten: „Accipite vexillum Sanctae Crucis, in quo possitis

[35] Heute im Besitz des Don Samuel Gonzalez Navarro, Priesters der Diözese Avila.
[36] Buch I, Kap. 1.
[37] Fidel de Lejarza OFM, Sangre en el Japon. Madrid 1945, 16.
[38] Robles Degano, Vida 19; Lejarza, Sangue 19; Schilling in: AIA 37 (1934) 501.
[39] Santa Inés, Cronica I, 217—220.

vincere inimicos fidei." Auf dem Wege nach Sevilla wurde diese Fahne der Schar der scheidenden Glaubensboten vorangetragen. Daher der Name *Mission del Pendón.*

Nach den Chroniken der Franziskanerprovinz vom hl. Gregor dem Großen der Philippinen hat diese Mision del Pendón Spanien im Jahre 1580 verlassen. Oft zitierte Autoren wie Felix Huerta[40] und Eusebius Gomez Platero[41] sind ihnen darin gefolgt. Es gibt aber andere Chroniken, die die oben erwähnten Ereignisse anders berichten. So sagen die Chronik der Diskalzeatenprovinz vom hl. Joseph des Juan de Santa Maria[42] und ebenfalls die Chronik der Diskalzeatenprovinz San Diego in Mexico von Balthassar de Medina[43], daß ein Teil der Missionare unter Führung des P. Pedro del Monte schon ein Jahr früher als die Mision del Pendón in Mexiko eingetroffen sei, und sprechen darum von zwei Expeditionen.

Der erste, der dieses Problem aufgriff und auf Grund von Dokumenten aus dem Archivo General de Indias zu Sevilla klärte, war Lorenzo Pérez. Obwohl er noch 1914 in einem langen Artikel „Origen de las Misiones Franciscanas en el Extremo Oriente" die bisher übliche Version vorgetragen hatte[44], kam er schon 1916 zu dem Ergebnis, daß es zwar 1580 eine Missionsexpedition gegeben, daß aber die Mision del Pendón erst 1581 Spanien verlassen habe: „Die Chroniken der Provinz des hl. Gregor des Großen werfen diese Mission (von 1580) und die sogenannte Mision del Pendón durcheinander, indem sie aus zweien eine machen und als Datum der Abfahrt von Spanien und der Ankunft in Mexiko das Jahr 1580 angeben"[45].

Tatsächlich standen am 12. Mai 1580 18 Franziskaner in Sevilla bereit, sich auf der Nao des Maestre Juan Baptista Machorro nach Mexiko einzuschiffen[46]. Doch dieses Schiff lief auf eine Sandbank, bevor es die offene See erreichte, und ging verloren. Trotz großer Lebensgefahr konnten Passagiere und Besatzung gerettet werden. Die Mehrzahl der Missionare kehrte in ihre Klöster zurück; manche schlossen sich einer späteren Expedition an. Nur acht gelangten noch im selben Jahre unter Führung des Kommissars P. Pedro del Monte auf einem anderen Schiffe nach Mexiko, wo sie das erste Diskalzeatenkloster S. Cosme in der Nähe der Hauptstadt gründeten. Am 13. Dezember 1580 schrieben sie schon von Mexiko, daß sie dort angekommen seien[47].

Die Mision del Pendón verließ hingegen erst im Juni 1581 den spanischen Hafen San Lucár de Barrameda. Wir haben noch die Liste der Missionare, die in

---

[40] Huerta, Estado 372—373. [41] Platero, Catalogo 55.

[42] Juan de Santa Maria OFM, Chronica de la Provincia de San Joseph. I (Madrid 1615) Libr. II, cap. 29.

[43] Balthassar de Medina OFM, Chronica de la Santa Provincia de San Diego de Mexico de Religiosos Descalços de N. S. P. San Francisco en la Nueva España. Mexico 1682, 13—16. [44] AIA 2 (1914) 42—47. SA: 56—62.

[45] Lorenzo Pérez, Origen de las Misiones Franciscanas en el Extremo Oriente. Suplemento al Articulo III, in: AIA 5 (1916) 81. SA: 220.

[46] Ebd. 82—84. SA: 221—223.

[47] Brief der 8 Missionare an Philipp II., Mexico, 13. XII. 1580, in: AIA 5 (1916) 84—86. SA: 223—225.

diesem Jahr in der Casa de la Contratation zu Sevilla ausgeschickt wurden[48]. Sie trägt das Datum 13. Juni 1581 und enthält die Namen von 32 Franziskanern, an ihrer Spitze der Kommissar P. Miguel de Talavera. Der Name Pedro Baptista ist zwar nicht zu finden, jedoch steht an sechster Stelle ein P. Martin Baptista, der kein anderer sein kann, als unser hl. Märtyrer Pedro Baptista. Nach Lorenzo Pérez handelt es sich hier um einen Schreibfehler im Libro de Asientos de Pasajeros[49].

Am 20. Oktober 1581 schrieb P. Miguel de Talavera an den Präsidenten des Indienrates in Madrid einen noch erhaltenen Brief, in dem er die Ankunft in Mexiko meldet[50]. In einem zweiten Brief aus Mexiko vom 20. Januar 1582 schreibt er ihm, daß dieser sich wohl daran erinnere, wie er im vergangenen Jahre 1581 die Diskalzeaten mit solcher innigen Teilnahme der Bevölkerung von Madrid in diese Gegenden geschickt habe[51]. In einem weiteren Brief aus Mexiko vom 8. Januar 1583 schreibt derselbe Franziskaner an den spanischen König, daß er im Jahre 1581 mit dem Erlaubnisschreiben seiner Majestät in dieses Land gekommen sei und ebenfalls die Lizenz für 33 Diskalzeaten gehabt habe, daß aber nur 26 mitgefahren seien[52]. Aus diesen Briefen ist ersichtlich, daß die Mision del Pendón sicher im Jahre 1581 von Spanien nach Mexiko gefahren ist.

Diesen bereits veröffentlichten Zeugnissen können wir noch ein unveröffentlichtes aus dem Archivo General de Indias hinzufügen. Nach den Büchern der königlichen Finanzkasse in Madrid erhielt P. Miguel de Talavera am 6. Mai 1581 von der spanischen Regierung 132 Dukaten, mit denen die Reise der Missionare von Madrid bis Sevilla bezahlt werden sollte[53]. Alle diese Dokumente zeigen eindeutig, daß die Mision del Pendón und mit ihr der hl. Pedro Baptista 1581 aus Spanien ausgereist ist.

Daraus ergeben sich nun einige bemerkenswerte Folgerungen. Die oben erwähnte Ernennung der drei Kommissare mit dem Rechte der Visitation ist in der angegebenen Form wohl ungeschichtlich. Da P. Jerónimo de Burgos und P. Pedro Baptista nicht in der Missionarsliste von 1580 stehen[54], wurden sie 1581 zum ersten Male ausgesandt. Zu der Zeit war P. Pedro del Monte schon in Mexiko. Vielleicht wurden Miguel de Talavera, Jerónimo de Burgos und Pedro Baptista ernannt.

Sodann kann der hl. Pedro Baptista nicht an der Gründung des ersten Diskalzeatenklosters San Cosme beteiligt gewesen sein. Der spanische König verfügte schon am 23. August 1579, daß der Vizekönig und der Erzbischof von Mexiko angewiesen würden, den Diskalzeaten in der Nähe der Hauptstadt ein Kloster zur

---

[48] Ebd. 90—91. SA: 228—230.
[49] Ebd. [50] Ebd. 92—93. SA: 230—231.
[51] Ebd. 93—94. SA: 232.
[52] Ebd. 98—99. SA: 236.
[53] Archivo General de Indias, Sevilla, Contaduria 39. Passages y mantelaje de Religiosos. Heft 16 fol. 2.
[54] AIA 5 (1916) 82—84. SA: 221—222.
[55] Vgl. Pedro de Alfaro OFM an König Philipp II., Manila, 25. Juli 1578 mit anschließendem Dekret, in: AIA 4 (1915) 80—81. SA: 190—191.

Verfügung zu stellen[55]. Als der hl. Pedro Baptista in Mexiko ankam, bestand dieses Kloster schon.

Manche Autoren glauben, daß der hl. Pedro Baptista am 13. Juni 1581 von Spanien abgefahren sei[56]. Da dieser Tag das Datum der Ausreiseerlaubnis seitens der königlichen Behörde, der Casa de la Contratation in Sevilla, ist, wird die Abfahrt von San Lucár de Barrameda einige Tage später stattgefunden haben. Sie fand in aller Eile statt und brachte den Missionaren allerhand Enttäuschungen. Denn als die Franziskaner in Sevilla ankamen, fanden sie zu ihrer großen Überraschung in der Casa de la Contratation einen königlichen Gegenbefehl vor, der die Ausreise gänzlich in Frage stellte. Die Gründe für diesen Gegenbefehl sind keineswegs geklärt. Da die Ausreisebehörde in Sevilla die Missionare zur Einschiffung nicht zulassen konnte, wandte man sich in aller Eile nach Madrid. Aber bevor die Antwort kam, war der größere Teil der Amerikaflotte schon ausgefahren. Enttäuscht traten eine Reihe von Missionaren von der Expedition zurück, so daß, als neue positive Weisungen aus Madrid kamen, nur noch 26 Missionare übrig waren[57]. Glücklicherweise war ein Schiff, das bei der Ausfahrt beschädigt wurde und repariert werden mußte, noch zurückgeblieben. Auf diesem Schiff fuhren die Franziskaner bis zu den Kanarischen Inseln, wo sie die übrigen Schiffe wieder einholten und sich auf die ganze Flotte verteilten[58]. Danach dürfte die Abfahrt des hl. Pedro Baptista von San Lucár de Barrameda um den 20. Juni (1581) erfolgt sein.

III. Das Datum der Ankunft des hl. Pedro Baptista in Manila

Für die Ankunft des hl. Pedro Baptista in den Philippinen werden verschiedene Jahre angegeben. Ältere Autoren nennen das Jahr 1583; andere sagen, er sei 1584 nach den Philippinen gekommen. Marcelo de Ribadeneira schreibt in seiner Historia, daß der Heilige, nachdem er zwei Jahre (dos años) in Neuspanien geweilt habe, als Führer einer Gruppe von Franziskanern und mit dem Auftrag, die Konvente und Missionen der Kustodie des hl. Gregor des Großen zu visitieren und Ordenskapitel zu halten, nach Manila gefahren sei[59]. Da nun feststeht, daß der Heilige im Sommer 1581 in Mexiko ankam, müßte er mit der Flotte, die 1583 von Acapulco nach Manila abging, dort angelangt sein. Das wird auch von vielen Autoren wie Felix Huerta[60], Eusebius Gomez Platero[61] und anderen vertreten. Sie behaupten, daß der Heilige im September 1583 angekommen sei. Zu dieser Zeit sei das Ordenskapitel gerade vorüber gewesen, und der Heilige habe nur noch die Neuwahlen und Beschlüsse approbieren können[62].

---

[56] So Schilling-Lejarza, Relación del Reino de Nippon, in: AIA 37 (1934) 501.

[57] Miguel de Talavera an König Philipp II. Mexico, 8. Jan. 1583, in: AIA 5 (1916) 98. SA: 236.

[58] Miguel de Talavera an den Präsidenten des Indienrates. Mexico, 22. Okt. 1582, in: AIA l. c. 96. SA. 235.

[59] Ribadeneira, Historia 542—543.

[60] Huerta, Estado 373.

[61] Platero, Catalogo 55. Ebenso in der Kanonisationsbulle; vgl. Santa Inés, Cronica II, 625.

[62] Ribadeneira, Historia, ebd.

Diese Ansicht blieb solange unangefochten, bis im Indiasarchiv zu Sevilla eine Denkschrift des Kustos Juan de Plasencia vom 25. Juni 1584 gefunden wurde, in der es heißt, daß das Kapitel am 23. Mai desselben Jahres stattgefunden habe, da sie die Vorschrift hätten, alle vier Jahre Kapitel zu halten, um die Neuwahl des Kustos vorzunehmen[63]. Danach muß das obengenannte Datum, das die alten Chroniken für das Kapitel angeben, falsch sein. Denn da der letzte Kustos Pablo de Jesus 1580 gewählt worden war, konnte das Kapitel schlecht vor 1584 gewesen sein. Das legte die Vermutung nahe, daß auch der hl. Pedro Baptista zu einem späteren Zeitpunkte nach Manila gekommen sei.

P. Lorenzo Pérez war wiederum der erste, der klar erkannte, daß die Expedition, die der hl. Pedro Baptista anführte, erst 1584 in den Philippinen angekommen sein müsse. Er veröffentlichte im Jahre 1916 einen Brief des Juan de Plasencia vom 18. Juni 1585, auch aus dem Archivo General de Indias zu Sevilla, wo dieser sagt: „Mit großer Hoffnung erwarteten wir in diesem Jahr (1585) die Brüder, die, wie wir erfuhren, Ew. Majestät dem P. Provinzial der Provinz des hl. Joseph zu schicken aufgetragen hatte. Aber es sind keine gekommen. Nur im vergangenen Jahre schickte man uns von denen, die in Neuspanien warteten, elf, darunter fünf Priester“[64]. Da gezeigt werden kann, daß diese Gruppe von elf Franziskanern die erste war, die nach der Ankunft der Gruppe unter P. Jerónimo de Burgos OFM (am 24. Mai 1582[65]) Manila erreichten, so muß der hl. Pedro Baptista der Führer dieser Gruppe gewesen und 1584 in Manila angekommen sein.

Dieses Jahr ist denn auch von neueren Autoren, wie Felipe Robles Degano[66], Fidel Lejarza[67] und Dorotheus Schilling[68], für die Ankunft des hl. Pedro Baptista angenommen worden; die beiden letzten Autoren glauben, es sei im September 1584 gewesen.

Als ich im September 1958 im Indiasarchiv zu Sevilla weilte, stieß ich auf einige Dokumente, die sich auf die Reise der „elf“ beziehen und uns zu einer genaueren Fixierung des Datums der Ankunft in Manila verhelfen können. So konnte ich die Liste der Passagiere, die 1584 zu den Philippinen reisten, einsehen[69]. Dort werden neben „quatro religiosos de la Compañia de Jesús“ auf der Nao Santa Ana „Honze religiosos descalzos“ auf der Nao San Martín genannt, allerdings nicht mit Namen. Die Namen der vier Jesuiten kennen wir von anderer Seite; es waren die Patres Hernán Suarez, Ramón de Prado, Francisco Almerique und Bruder Gaspar Gomez. Über die meisten Namen auf Seiten der Franziskaner besteht wenig

---

[63] AIA 5 (1916) 104. SA: Pérez, Origen 242.

[64] AIA 6 (1916) 415—416. SA: Pérez, Origen 285.

[65] Jerónimo de Burgos OFM an König Philipp II. Manila, 14. VI. 1582, in: AIA 5 (1916) 329. Diese Gruppe kam auf der Vigil von Christi Himmelfahrt 1582 in Manila an.

[66] Robles Degano; Vida, 19.

[67] Lejarza, Sangue en el Japon, 20.

[68] AIA 37 (1934) 501.

[69] Archivo General de Indias (= AIS), Audiencia de Filipinas, Legaje 29. Die Beschreibung dieses Dokumentes in Catalogo de los Documentos relativos a las islas Filipinas existentes en el Archivo de Indias de Sevilla (Bd. II, Barcelona 1926, Nr. 3065) vom früheren Archivar Pedro Torres y Lanzas (= Torres, Catalogo) ist unvollständig.

Sicherheit. Nun bezeugte aber P. Ramón de Prado als Vizeprovinzial der Gesellschaft Jesu in den Philippinen am 27. Juni 1597, daß er den P. Pedro Baptista gut gekannt hätte. Denn beide seien vor ungefähr dreizehn Jahren zusammen von Neuspanien zu den Philippinen gekommen[70]. Aus diesem Zeugnis ist klar ersichtlich, daß der hl. Pedro Baptista im Jahre 1584 auf der Nao San Martin nach Manila gereist ist.

Wir geben hier das interessante Dokument, das sich im Archivo General de Indias in Sevilla (Audiencia de Filipinas, Legaje 29) befindet, in seinem Wortlaut wieder.

Copia de una Carta del alcalde maior y proueedor del puerto de Acapulco, y memoria de la gente que fue a las Islas philippinas este ano. 1584.

Mui Ilustrisimo Sr. Don Pedro Moya de Contreras, arçobispo de Mexico, mi señor, del consejo de su majestad y sus visitador general de Nueva España.

Ilustrisimo Señor

Las dos naos de su majestad santana y san martin y la fregata santiago salieron deste puerto ayer viernes (sic) nueve deste con buen tiempo. Dios los lleve y traiga a salvamento. En el despacho hubo la brevedad posible y las naos y fregata van bien bastecidos de agua, bizcocho, carne y pescado y otras legumbres y de manera que del puerto no an salido otros mas copiosamente, asi de bastimentos como de pertrechos de navigar. De la gente de mar y guerra y pasajeros que van llevan memorias con esta, por donde verá vuestra señoria Ilustrisima los que son y asi mismo los soldatos que faltan. En la Nao capitana llevan tres pieças de campo, un pedrero y en el almirante otras tres pieças de campo, y en la fregata dos, todo de Bronze. El entrego y diligencia pareze por los rregistros, y de la fregata y artilleria y siempre que se ofrezca avisaré, cuya Ilustrisima persona nuestra señor guarde y acreciente en mayor estado como sus servidores desean.

De Acapulco y de Março 10 de 1584. Ilustrisimo Señor. Besan las manos de V. S. Ilustrisima sus servidores Don Juan de Guzman, Fernando Davalos y Ayala.

Lista de Gente
que va en la *Nao Santana* que va a las yslas del Poniente por capitana:

Capitan general Santiago de Vera	1
Su mujer y dos hijos	3
Un oydor y fiscal de las filipinas	2
Un capellan	1
Gente de guerra de la compañia del capitan Don Pedro de Angulo veinte y çinco soldados	25
de la compañia de Juan Lopez de Rivera veinte y nueve soldados	29
de la compañia de Don Pedro de Guevara setenta soldados	70
Veinte y seis pasageros	26
Quatro rreligiosos de la Compañia de Jesús	4
Sesenta y dos marineros y officiales	62
Diez y seis grumetes	16
Quatro pajes	4

[70] Informatión de la vida y costumbres de los religosos que fueron martirizados, antel Teniente general de Philippinas, de pedimento del Provinçial des los Descalços de aquella Provinçia, in: AIA 19 (1923) 157.

Veinte y çinco mujeres casadas y solteras	25
Criadas de presidente y oydores	—
Quatro esclavas negras	4
	272

En la Nao almiranta nombrada *San Martin*

El liçenziado Melchior de Avalos, Oydor de Philipinas, su mujer y dos hijas	4
Almirante Gabriel de Ribera	1
Sarjento Mayor Fernando de Avalos y Vargas	1
De la compañia del capitan Joan Lopez cinquenta y seis soldados	56
El capitan Don Pedro de Angulo y su Compa cinquenta y nueva soldados	59
De la compañia de Don Pedro de Guevara diez y ocho soldados	18
Honze Religiosos Descalzos	11
Treze Pasajeros	13
Honze mujeres casadas y solteras	11
Quatro esclavos negros	4
Cinquenta y nueve marineros y offiçiales	59
Quatorze grumetes	14
Tres pajes	3
	254

En la Fregata de su Majestad nombrada *Santiago*

Capitan Don Alonso Maldonado	1
Quatro soldados	4
Un pasajero	1
Diez y nueve hombres de mar	19
	25

Son todos quinientos y cinquenta y una persona — DLI [551) personas.

Weitere Einzelheiten von der Überfahrt erfahren wir aus einem Briefe des Don Santiago de Vera, des ersten Präsidenten der Audiencia de Filipinas, aus Manila vom 30. Juni 1584[71]. Danach hatte die Reise von Acapulco bis Manila drei Monate gedauert und war schwierig und nicht ohne Gefahr gewesen. Jedoch ging kein Menschenleben verloren. In große Gefahr geriet die Flotte in den Mariannen (damals Ladrones genannt), wo sie Proviant an Bord nahm. Da die Piloten mit den Gewässern nicht vertraut waren, gerieten sie in Untiefen, die ihnen zum Verhängnis hätten werden können, konnten sich aber freimachen. In den Philippinen liefen sie wegen des stürmischen Wetters zunächst die Bucht von Albay (Ybalon) an, wo sie zum ersten Male vom Tode des Gouverneurs Gonzalo Ronquillo de Peñalosa und dem fürchterlichen Brande in Manila hörten.

Von der Ankunft berichten mehrere Briefe. Ein Brief der Mitglieder der Audiencia vom 1. Juli 1584 sagt, daß man am 27. Mai in Manila angekommen sei[72]. Noch aufschlußreicher ist ein Brief des Melchor Dávalos, Auditor der Audiencia, der zusammen mit den Franziskanern auf der San Martin reiste[73]. Er

[71] AIS, Audiencia de Filipinas, Leg. 18. Vgl. Torres, Catalogo II, 3121.
[72] AIS l. c.; Torres, Catalogo II, 3130.
[73] Melchor Dávalos, Manila, 3. Juli 1584. AIS l. c.; Torres, Catalogo II, 3132.

verlegt die Ankunft (wohl im Hafen von Cavite) auf den 26. Mai. Demnach müßten auch die elf Franziskaner am 26. Mai in Manila angekommen sein.

In diesem Briefe macht Melchor Dávalos eine ebenso interessante wie verwirrende Feststellung. Er sagt, daß man am 9. März von Acapulco abgefahren sei, und das sei das Datum nach dem neuen Gregorianischen Kalender gewesen[74]. Denn der Gregorianische Kalender begann in Mexiko mit dem 15. Oktober 1583[75]. In den Philippinen aber galt noch der alte Julianische Kalender bis zum 4. Oktober 1584[76]. Die Frage ist, ob der 26. Mai nach dem alten oder neuen Kalender berechnet war. Melchor Dávalos sagt, es sei nach dem neuen Kalender gewesen. Dann wären die Franziskaner schon am 16. Mai angekommen. Aber es scheint, daß Dávalos sich geirrt hat. Denn er erzählt weiter, sie hätten das einzigartige Erlebnis gehabt, daß sie schon auf dem Meer Christi Himmelfahrt, Pfingsten und Dreifaltigkeit gefeiert hätten und dieselben Feste nach ihrer Ankunft noch einmal hätten feiern müssen. Das ist jedoch, so wie es geschrieben steht, unmöglich, da Pfingsten und Dreifaltigkeit in diesem Jahre auf den 7. und 14. Juni fielen. Die Aussage bleibt nur einigermaßen sinnvoll, wenn die Ankunft der Flotte am 5. Juni des neuen Kalenders, bzw. 26. Mai des alten Kalenders war. Dann hätte man auf den Schiffen noch Pfingsten feiern können, und in Manila wäre es erst Christi Himmelfahrt gewesen, das man auf dem Meere schon gefeiert hatte[77].

Wir möchten glauben, daß der hl. Pedro Baptista am 26. Mai in Cavite und am 27. in Manila angekommen ist. Das wäre zu einer Zeit gewesen, wo das Ordenskapitel gerade vier Tage vorbei war.

IV. Das Datum der Wahl des hl. Pedro Baptista zum Kustos

Während die Tatsache der Wahl des hl. Pedro Baptista zum Kustos der Franziskaner auf den Philippinen sowie eine Reihe von Ereignissen aus seiner Amtszeit feststehen, besteht immer noch Unklarheit über das Datum seiner Wahl. Manche behaupten, daß der hl. Pedro Baptista im Jahre 1586 zum Kustos gewählt und nach einer dreijährigen Amtszeit wiedergewählt wurde, und zwar jetzt bis zum Eintreffen der Bulle „Dum ad uberes fructus“, die die Kustodie zur unabhängigen Provinz erhob und ein Provinzkapitel anordnete. Da das erste Provinzkapitel im Jahre 1591 stattfand, so habe er fünf Jahre lang das Amt des Kustos verwaltet[78]. Andere Autoren erklären, daß der Heilige erst im Jahre 1588 zum Kustos gewählt wurde, und daß seine Amtszeit nur drei Jahre gedauert habe[79].

---

[74] Ebd.

[75] Brief des Erzbischofs von Mexiko, Pedro Moya de Contreras, Mexiko, 7. Nov. 1584, in: AIS, Audiencia de Mexico, Leg. 336.

[76] Brief des Melchor Dávalos, vgl. Nr. 73.

[77] Christi Himmelfahrt fiel im Jahre 1584 auf den 28. Mai, Pfingsten auf den 7. Juni. Da die spanische Zeitrechnung auf den Philippinen um einen Tag zurück war, feierte man dort Christi Himmelfahrt am 27. Mai und Pfingsten am 6. Juni.

[78] So Robles Degano, Vida, 23—27. Vgl. auch Santa Inés, Cronica I, 443 ff. und Platero, Catalogo 56.

[79] Lejarza, Sangue en el Japon, 20; Schilling, in: AIA 37 (1934) 501.

Der Grund dieser Meinungsverschiedenheit liegt einmal in der Tatsache, daß wir keine zeitgenössischen Dokumente besitzen, die das Datum der Wahl eindeutig angeben; dann aber auch darin, daß die Chroniken der Franziskaner auf den Philippinen für die Kustodie-Kapitel bis 1591 eine Chronologie angeben, die sich nicht mit den Angaben anderer zeitgenössischer Quellen deckt.

Noch 1914 hielt P. Lorenzo Pérez an der traditionellen Chronologie fest, wonach alle drei Jahre ein neuer Kustos gewählt wurde[80]. Danach waren die Amtsperioden wie folgt:

P. Pedro de Alfaro	Kustos 1577—1580
P. Pablo de Jesús	Kustos 1580—1583
P. Juan de Plasencia	Kustos 1583—1586
P. Pedro Baptista	Kustos 1586—1589
P. Pedro Baptista	Kustos 1589—1591

Diese Chronologie stützt sich auf die älteste Provinzchronik der Franziskaner auf den Philippinen, die Antonio de la Llave[81] verfaßte, und auf andere Chroniken, die ihm gefolgt sind, sowie auf Provinzkonstitutionen späterer Zeit, die bestimmen, daß alle drei Jahre Kapitel gehalten und ein neuer Provinzoberer gewählt werden solle[82].

Dieser Chronologie widerspricht aber die schon angeführte Mitteilung des Kustos Juan de Plasencia, daß das Kapitel, auf dem er selbst gewählt wurde, am 23. Mai 1584 stattgefunden habe und daß die Vorschrift bestünde, alle vier Jahre Kapitel zu halten, um die Neuwahl des Kustos vorzunehmen[83]. Danach ist die traditionelle Chronologie recht zweifelhaft geworden, und da feststeht, daß Pablo de Jesús im Jahre 1580 und Juan de Plasencia im Jahre 1584 zum Kustos gewählt wurden, so liegt nahe, daß Pedro de Alfaro im Jahre 1576 und Pedro Baptista 1588 zum Kustos gewählt worden sind. Die neue Chronologie lautete dann wie folgt:

P. Pedro de Alfaro	Kustos 1576—1580
P. Pablo de Jesús	Kustos 1580—1584
P. Juan de Plasencia	Kustos 1584—1588
P. Pedro Baptista	Kustos 1588—1591

Diese Chronologie wurde schon 1916 von P. Lorenzo Pérez vorgeschlagen[84] und von anderen Gelehrten angenommen[85], hat aber bisher noch keine allgemeine Anerkennung gefunden[86].

---

[80] L. Pérez, Origen de las Misiones Franciscanas en el Extremo Oriente, in: AIA 1—2 (1914) passim.

[81] Antonio de Padua de la Llave OFM, Chronica de la Provincia de San Gregorio. 1624. Ms im Archiv OFM zu Pastrana, trienio III, cap. 1.

[82] Cf. Lorenzo Pérez in: AIA 5 (1916) 104, Anm. 1.

[83] Vgl. oben Nr. 63. [84] Vgl. Nr. 81. [85] Vgl. Nr. 78

[86] Robles Degano richtete sich noch 1927 nach der alten Chronologie. Vgl. Vida 20, 23, 27. Auch John Leddy Phelan gibt noch 1955 die Amtszeit des Kustos Pablo de Jesús mit 1580—1583 an. Vgl. Pre-Baptismal Instruction and the Administration of Baptism in the Philippines during the Sixteenth Century, in: The Americas 12 (Washington 1955) 15.

Der Grund des Zögerns liegt wohl darin, daß es dem Historiker der alten Franziskanergeschichte auf den Philippinen schwer wird, sich von den ziemlich einmütigen, ausführlichen und oft einzigen Angaben der alten Chroniken freizumachen, aber auch darin, daß das angeführte Zeugnis des Juan de Plasencia allein nicht ausreichend erscheint, die bisherige Chronologie zu ändern. Ich habe darum versucht, einmal alle Beweisgründe zu sammeln und aufzuführen, die zeigen, daß der hl. Pedro Baptista nicht im Jahre 1586 zum Kustos gewählt worden ist, sondern 1588 gewählt wurde.

Für die Annahme, daß der hl. Pedro Baptista 1586 Kustos wurde, spricht eigentlich nur das Zeugnis der alten Chroniken, die, wie gesagt, ihrerseits auf die Chronik des Antonio de la Llave zurückgehen. Sie selbst geben unseres Wissens keine Belege, die ihre Ansicht beweisen; noch gibt es andere zeitgenössische Dokumente, die dieser Ansicht zu Hilfe kämen. Selbst das noch erhaltene Libro de tomas de habito y profesiones nel convento de Manila[87] gibt uns keinen Anhaltspunkt, wer in den Jahren 1586 bis 1588 Kustos gewesen ist. Es widerspricht jedoch der landläufigen Meinung, daß der hl. Pedro Baptista persönlich den hl. Gonzalo Garcia in den Franziskanerorden aufgenommen habe[88]. Die genannte Quelle bezeugt klar, daß der damalige Guardian des Klosters in Manila, P. Vicente Valero, ihn als Laienbruder am 7. Juni 1587 aufnahm und daß P. Francisco de Santa Maria als sein Novizenmeister bestimmt war[89]. Der Name des Kustos wird nicht genannt. Ferner gibt es unter den bisher bekannt gewordenen Briefen der verschiedenen Kustoden keinen, der die Frage klären könnte.

Dagegen gibt es mehrere Zeugnisse, die positiv zeigen, daß Juan de Plasencia in diesen Jahren Kustos war. So bezeugt Juan Pobre de Zamora ausdrücklich, daß der hl. Gonzalo Garcia vom Kustos Juan de Plasencia die Aufnahme in den Orden erhalten habe[90]. Demnach muß Juan de Plasencia noch im Jahre 1587 Kustos gewesen sein.

Daß Juan de Plasencia tatsächlich im Jahre 1587 noch Kustos war und nicht Pedro Baptista, wird weiter klar und eindeutig bewiesen durch ein, wohl bisher unveröffentlichtes, Dokument aus dem Archivo General de Indias in Sevilla. Es handelt sich um die Akten eines Prozesses, den Regierung und Bischof gegen die Franziskaner, Augustiner und Dominikaner führten, in dem die Kläger behaupteten, daß die besagten Ordensleute aus Gründen strenger Gerechtigkeit zur Seelsorge und Mission unter den Eingeborenen verpflichtet seien, und nicht nur aus Gründen der Nächstenliebe, und daß sie darum auch der Oberaufsicht des Bischofs unterstellt seien. Die Akten tragen den Titel: Processo que en la Real

---

[87] Ms im Archiv OFM zu Pastrana.

[88] So Robles Degano, Vida 23.

[89] AIA 4 (1915) 406. Francisco de Santa Maria wurde aber bald mit wichtigen Aufträgen des Ordens nach Madrid und Rom geschickt; sein Nachfolger als Novizenmeister wurde Pedro de Esperanza.

[90] Juan Pobre de Zamora OFM, Historia de la perdida y descubrimiento del galeón San Phelipe con el glorioso martirio de los gloriosos mártires del Japón. 1597. Ms im Besitz des Herrn Antonio Graiño, Madrid. fol. 171v.

Audiencia de las Yslas Filipinas el Licenciado Ayala, Fiscal de su Majestad en ella, y el Obispo y prevendados y clerigos de ellas contra los religiosos de las ordenes de S. Francisco, S. Agustin y santo Domingo sobre las doctrinas de los Indios de obligacion y justitia y no de voto y caridad[91]. Der Prozeß begann, wie aus dem Inhalt hervorgeht, am 19. Juli 1587 und wurde am 26. März 1588 abgeschlossen.

In diesem Prozeß wird der Kustos der Franziskaner oft erwähnt. Es ist aber immer Juan de Plasencia. Der hl. Pedro Baptista wird nicht erwähnt, obwohl auch andere Franziskaner, wie Juan Pobre Diaz, Vicente Valero, Andrés de Talavera und Pablo de Jesús auftreten.

Wir geben hier einige charakteristische Auszüge:

a) „En manila siete de agosto de mile e quinientos y ochenta y siete años notifique esta petiçion y lo a ella probeydo y mandado por la rreal audiencia a fray Juan de plasencia custodio de los frayles descalços en su persona. El cual dixo que lo oye y que el rrespondera, y dello doy fee. Esteban de Marquina, escrivano rrecetor"[92].

b) „En manila doze de agosto de mill e quinientos e ochenta y siete años: . . . Fray Juan de plasencia custodio de la horden de san francisco en las yslas filipinas en nombre de todos los rreligiosos desta custodia, que me fue notificada por el secretario de vuestra rreal audiencia una cedula del Rey nuestro señor, en la qual parece mandar que los rreligiosos que an de administrar las doctrinas de los yndios an de tener a el cargo dellas como curas, no ex voto caritatis sino de justitia y obligacion y como tales an de ser visitados y corregidos de los obispos, como mas largamente en la dicha çedula se contiene. Y respondiendo a lo tocante a la dicha çedula digo que yo mande juntar para el efecto los definidores y munchos de los guardianes y otros rreligiosos de la dicha custodia en este convento de manila, y estando juntos en capitulo como es costumbre comunicamos y tratamos lo susodicho. Y todos de un acuerdo y conformidad diximos, que obediciamos la dicha cedula como mandato de nuestro Rey y señor, y en quanto al cumplimiento dezimos no aver lugar por no ser conforme a nuestro estado y profesion por munchas razones por que aun el modo que hasta agora abemos tenido juntando pueblos ynstruyendo y bautizando los yndios con tanto trabajo como a todos es notorio. Es cossa que no nos conviene por andar los frayles muy deramados y distraydos lo qual podria ser causa de gran Ruyna de nuestra sancta rreligion como la experiençia nos lo a mostrado en otras partes y aun aqui lo començamos ya a sentir, y en lo tocante al ayudar a los prelados ordinarios nos parece y asi lo avemos determinado siendo vuestra altesa dello servido que rrecogiendonos en algunas cassas pobres conforme a nuestro estado, donde podamos guardar nuestro modo de vivir, podremos ayudar mejor y con mas quietud de nuestras consençias a los curas que los obispos pusierom, saliendo a exercitar todas las cosas a que la caridad y la necessidad de la tierra nos obligan, siendo sujetos a solos nuestros prelados . . . Por tanto a vuestra altesa pido y suplico, tenga por bien suspender la dicha çedula y para ello suplicamos della hasta su majestad este mejor informado como ello quiere, y en el ynterim que se manda otra cossa nos dar favor y ayuda para que podamos poner en execucion este nuestro deseo y determinacion pues el fin que en ello pretendamos es mayor servicio de Dios nuestro señor y de vuestra altesa y aumento de nuestra religion y bien de la converçion. Fray Juan de plasencia"[93].

---

[91] AIS, Audiencia de Filipinas, Leg. 84.
[92] fol. 8. [93] fol. 9—10.

c) „En manila treynta y uno de otubre de mile e quinientos y ochenta y siete anos notifique la peticion y auto a ella probeydo por esta Real audiencia a fray Juan de plasencia custodio de los padres descalcos destas yslas. El qual dixo aviendo visto las dichas cartas que es verdad que el a levantado la mano de la dotrina con todos sus frayles, por que asi lo dixo y aviso siempre a su señoria del señor presidente y señor obispo, asi por escrito como por palabra, que el dia que se mandase guardar la cedula de su majestad, auian de dexar la dotrina, y asi visto se avia mandado ya en revista y que no avia mas suplicaciones, el a recogido los frayles y alçado la mano de la dotrina y que adonde estuvieren no haran mas de lo que hazen los religiosos en España, por que esto conviene a la conservacion de su Religion. Pues no se la dexan conservar de la manera que hasta agora se a hecho. Y que en lo que dizen las cartas que este declarante a mandado que no bautizen, dize que es verdad que mando que no bautizasen sino en estrema necessidad, y de casar es verdad que a mandado que no casen y que en lo que toca a que no acuden a misa que no a mandado que no acudan a ella pero que no tengan la quenta que hasta aqui an tenido en ello y en lo demas de las cartas este declarente lo tiene dicho asi y esto es lo que pasa y la verdad. Y yo el dicho escrivano le notifique lo mandado por esta Real audiencia en que se le mande no haga absencia desta ciudad sin su licencia y que asista para lo que acerca desto se ofriciere. El qual dixo que no teniendo que hacer fuera desta cassa cosa que toque a su oficio y Religion, no saldra della, pero que teniendo que hazer no dexera de acudir a ello y lo firmo. Testigo fray Juan pobre, gaspar de herrera y gabriel de garcia (?). Fray Juan de plasencia. Ante mi: Esteban de marquina, escrivano rrecetor“[94].

Nach diesen klaren Zeugnissen steht fest, daß Juan de Plasencia noch 1587 Kustos gewesen ist. Er dürfte bis zum Ende des Prozesses, d. h. bis zum 26. März 1588 das Amt innegehabt haben, da nichts anderes erwähnt wird.

Wann hat nun das Kapitel stattgefunden, das den hl. Pedro Baptista zum Kustos gewählt hat?

Aus einem erhaltenen Briefe des hl. Pedro Baptista vom 27. Juni 1588 an König Philipp II. geht hervor, daß er zu diesem Zeitpunkt schon Kustos war[95]. Das Kapitel fand darum, wie vorgeschrieben, Ende Mai statt, „zur Zeit, wo die Schiffe aus Neuspanien ankommen“[96]. Auf diesem Ordenskapitel 1588 ist der hl. Pedro Baptista zum Kustos gewählt worden. Die alte Chronologie ist damit endgültig hinfällig geworden und die neue als sicher erwiesen.

Aus dieser neuen Chronologie ergeben sich, wie schon Lorenzo Pérez andeutete[97], erhebliche Folgerungen für die Geschichtsschreibung der Franziskanergeschichte auf den Philippinen, besonders auch für eine Biographie des hl. Pedro Baptista. Er war also nicht fünf Jahre Kustos der Franziskaner und Leiter ihres Missionswerkes, sondern nur drei Jahre. Er ist auch nicht zu einer zweiten Amtsperiode wiedergewählt worden, sondern hat nicht einmal die übliche Zeit von vier Jahren das Amt verwaltet. Ihm darf auch nicht die Entsendung der Patres Francisco de Santa Maria und Miguel de Talavera[97] zum spanischen Hof zuge-

---

[94] fol. 12—13.
[95] Veröffentlicht in: AIA 4 (1915) 135; Robles Degano, Vida 24—25 (Faksimile).
[96] AIA 5 (1916) 104.
[97] Ebd.
[98] Dieser Franziskaner ist von dem oben öfters genannten P. Miguel de Talavera verschieden. Vgl. Platero, Catalogo, pp. 49 und 69.

schrieben werden. Auch an den Missionsgründungen von Cagsáva, dem heutigen Ruinenfeld am Fuße des Mayon, und von San Antonio, Abacao und Babaye, die 1587 gegründet und 1669 zur Pfarrei Longos (Laguna) zusammengefaßt wurden, hat er kaum Anteil. Besonders aber verlieren die Verhandlungen um die Loslösung der Kustodie des hl. Gregor von der spanischen Mutterprovinz San José, die Francisco de Santa Inés auf das Kapitel von 1586 verlegt, ihr Fundament[99]. Der historischen Wahrheit ist durch diese neue Chronologie sehr gedient, aber der Forschung sind dadurch manche neue Probleme gestellt worden.

Zusammenfassung

Am Ende unserer Untersuchung lassen sich die Ergebnisse kurz so zusammenfassen: Wir haben gefunden, daß das Geburtsdatum des hl. Pedro Baptista Blázquez sich auf Grund der zur Verfügung stehenden Quellen nicht mit Sicherheit feststellen läßt, daß aber das am meisten wahrscheinliche Geburtsdatum der 29. Juni 1544 ist. Der Heilige verließ seine spanische Heimat mit der sogenannten Mision del Pendón, die Mitte Juni 1581 nach Mexiko reiste, blieb dort sicher bis zum 9. März 1584 und traf am 27. Mai 1584 in Manila ein. Auf dem Ordenskapitel, das im Mai 1588 in Manila stattfand, wurde er zum Kustos der Franziskaner der Philippinen gewählt und leitete die Kustodie bis zum ersten Provinzkapitel im September 1591.

---

[99] Santa Inés, Cronica I, 442—446.

Die Naturrechtslehre des Johannes von Rupella und des Alexander von Hales

in der „Summa fratris Alexandri" III, 2 q. 26—29, q. 39 (n. 224—286, 395—399) und in der neuaufgefundenen Sentenzenglosse des Alexander von Hales

Von Wilhelm H. Steinmüller

Vorbemerkung

Die Naturrechtslehre ist aus dem römischen und kanonischen Recht der Scholastik überliefert worden. Nach der Kodifikation des römischen Rechtes gewinnt zunächst Isidor von Sevilla mit seinen berühmten „Etymologiae" in diesem Zusammenhang Bedeutung. Fast fünfhundert Jahre später greift das Decretum Gratiani in der Einleitung das Naturrecht auf. Diese wird von den Dekretisten kommentiert. Von nun an rückt das Naturrecht immer mehr in den Mittelpunkt der wissenschaftlichen Betrachtung. Gleichzeitig greifen die ersten Theologen diesen Gedanken auf. Überhaupt befruchten und fördern sich Theologie und Jurisprudenz in der ganzen Scholastik gegenseitig, so daß sie oft kaum zu trennen sind[1]. Die heilsgeschichtliche Sicht des Naturrechts in der Schule des Anselm von Laon, besonders bei Hugo von St. Viktor, ging in der Folgezeit verloren. Neben Philipp dem Kanzler wurde vor allem Wilhelm von Auxerre (mit seinem Naturrechtstraktat in der Summa aurea) bedeutsam. Diese sind Weltgeistliche. Daneben unterscheiden sich frühzeitig die franziskanische und die dominikanische Richtung. Zu ersterer gehören zwei Magister an der Pariser Universität, Alexander von Hales und Johann von Rupella (Jean de la Rochelle), letzterer kurz Rupella genannt. Alexander und Johannes sind Gegenstand dieser Arbeit.

Alexander von Hales ist kurz vor 1186 in England geboren. Er ist nach seinem Geburtsort benannt. Er war der erste Franziskaner (Ordenseintritt 1236), der an der Pariser Universität einen Lehrstuhl innehatte. Sein Amts- und Ordensbruder wurde schon bald (sicher seit 1238) Johann von Rupella, der wahrscheinlich ebenso wie Alexander bereits das Magisterium in der Theologie erlangt hatte, als er in den Orden eintrat[2]. Nach gemeinsamer Lehrtätigkeit[3] starben beide kurz nacheinander, Rupella im Februar 1245, Alexander am 21. August 1245.

Bisher wurde meist angenommen, Johann sei Schüler Alexanders gewesen. Ihre Lehre ist aber sehr verschieden. Deshalb ist diese Hypothese wohl nicht

---

[1] Man vergleiche nur *Thomas von Aquin,* worauf B. C. Kuhlmann wiederholt hinweist, und erst recht *Alexander von Hales.* — Die Literatur wird in den Anmerkungen abgekürzt zitiert; den vollständigen Titel siehe in dem Literaturverzeichnis am Schlusse des Aufsatzes.

[2] Prolegomena zur Glossa *Alexandri* (= AG) I, 71*.

[3] l. c. I, 70*ff.

mehr aufrecht zu erhalten[4]. Das ergibt sich auch aus einem Vergleich ihrer Ansichten zum Naturrecht, die freilich nur einen kleinen Ausschnitt aus dem Werk des einen wie des anderen einnehmen. Es erscheint reizvoll, die Darstellungen der lex naturalis in der Summa fratris Alexandri und in der Glossa Alexanders zu den Sentenzen des Petrus Lombardus[5] darzustellen, sie auf ihre Quellen und Einflüsse zu untersuchen und auf ihr gegenseitiges Verhältnis zu befragen.

Die Alexanderglosse stand über siebenhundert Jahre ganz im Schatten der Summe. Diese wurde nämlich einmütig — außer allein von Roger Bacon[6] — dem „magister irrefragabilis" Alexander zugeschrieben, während die Glosse erst 1946 von Henquinet entdeckt bzw. als Werk Alexanders identifiziert wurde[7]. Sie ist wohl sein erstes Werk[8].

Als Frühwerk und als einzige neben den Quästionen sicher Alexander zugehörige Schrift ist die Glosse naturgemäß von unschätzbarem Wert für die Feststellung der Alexander eigentümlichen Lehren. Ihr Einfluß war nicht gering; sie war Albert dem Großen, Odo Rigaldi, Richard Fishacre, Richardus Rufus, Bonaventura, Philipp dem Kanzler sowie den Kompilatoren der Summa Alexandrina bekannt, ist in der Summa de anima des Johann von Rupella zitiert; vielleicht ist auch Hugo von St. Cher von ihr bestimmt[9]. Sie ist vor 1229 (Reise Alexanders nach England), aber nach 1220—1226 zu datieren (Alexander wurde in diesen Jahren Magister); da sie von der Summa aurea abhängt, ist ihre Entstehungszeit auf die Jahre 1223 bis 1227 festzulegen[10].

Die Summa fratris Alexandri, auch Summa Alexandrina oder Summa Halesiana genannt (im folgenden als SH abgekürzt), ist dagegen mit Sicherheit nicht allein Alexander zuzuschreiben. Sie scheint ein vorwiegend[11] von Johannes de Rupella redigiertes Compositum[12] aus Quästionen Alexanders und Johannes' zu sein, wozu aber noch viele andere kommen. Abgesehen von einigen Zusätzen sind die drei ersten Bücher der Summa mit Sicherheit vor 1245 entstanden[13], nämlich in den Jahren 1236—1245[14].

---

[4] Bereits Doucet (p. 211) zweifelt das Schülerverhältnis an und vermutet, sein Lehrer sei nicht *Alexander*, sondern *Philipp der Kanzler* oder *Wilhelm von Auxerre* gewesen. Die Herausgeber der Glossa (l. c., p. 71*) neigen ebenfalls zu letzterer Annahme, die angesichts der deutlichen Abhängigkeit *Rupellas* von *Wilhelm* nicht unwahrscheinlich ist.

[5] Die Sentenzen des *Lombarden* enthalten keine Darlegungen über das Naturrecht.

[6] Dieser weiß auch zu berichten, *Alexander* habe als erster seinen Vorlesungen statt der Heiligen Schrift die Sentenzen zugrundegelegt (vgl. dazu AG l. c. p. 65* f.).

[7] Vorher war sie zuerst *Nicolaus Trivet* O. P. (gest. um 1330), dann einem *Ignotus* zugeschrieben worden, der von *Odo Rigaldi* (um 1240) abhängen sollte.

[8] Vgl. AG l. c. p. 76* ff.

[9] l. c. p. 110 ff.

[10] AG I, 116*, IV, 18* ff., 44*. — Ihre Hauptquellen sind *Praepositin, Stephan Langton, Gaufridus Pictaviensis, Wilhelm von Auxerre* (l. c. I, 121* ff., II, 5* ff.) u. v. a., vor allem die Dekretalien und die Glosse zum Decretum Gratiani.

[11] Doucet p. 355. [12] Lottin p. 57.

[13] Doucet p. 306. [14] l. c. p. 354 ff.

Von jeher nahm der Traktat „De legibus et praeceptis" in der Summa eine Sonderstellung ein. In ihr beansprucht er den Teil III, 2. Schon Grabmann sprach 1922 die Vermutung aus, daß er Rupella zugehöre[15]. Von diesen Quästionen existieren zwei Handschriften, nämlich Assisi cod. 138[16], die mitten in der Behandlung des 2. Gebotes des Dekalogs abbricht, und Vat. lat. 782. Sie sind erhebliche Zeit vor der SH entstanden[17]. Wenn auch in einer anderen Redaktion[18], sind sie doch ohne wesentliche Veränderungen[19] sinn- und teilweise wortgetreu in die Summa übernommen worden.

Nach Grabmann hatte sich Henquinet nachdrücklich und überzeugend für Rupellas Autorschaft bezüglich dieser Quästionen eingesetzt[20], so daß die vorsichtigeren Herausgeber der Summa, mit Rücksicht auf minutiös geprüfte innere und äußere Ähnlichkeiten sicherer Werke Rupellas[21], von allen denkbaren Möglichkeiten nur noch die Wahl zwischen Alexander und Johannes offen ließen, ja selbst zur Annahme neigten, letzterer sei nicht nur Redaktor, sondern Verfasser dieses Teils der Summa[22]. Diese Auffassung scheint sich inzwischen bei dem Herausgeberkollegium in Quaracchi verfestigt zu haben[23]. Sie wird auch von Geyer[24] entschieden geteilt.

Die vorliegende Arbeit hat sich vor allem zur Aufgabe gemacht, die Naturrechtslehre der Summa unter Beschränkung auf die sicher aus dem rupellanischen Traktat stammenden Teile darzulegen. Durch Gegenüberstellung der Anschauungen Rupellas mit denen der Glossa ist, so hoffe ich, der negative Beweis geführt, daß Alexander nicht der Verfasser des Traktats sein kann. Fast nirgends läßt sich eine Übereinstimmung feststellen, vielmehr zeigen sich überall trotz der Zugehörigkeit zum gleichen Orden ungewöhnlich verschiedengestaltige Grundanschauungen und Quellen. Damit bleibt nur noch Johannes de Rupella als Autor übrig.

Vielleicht ist auch der positive Erweis möglich. Herrn Prof. Dr. Hödl, Bonn, danke ich den Hinweis auf die Existenz einer Wiener Handschrift, cod. 3940 fol. 32ra ff. mit einer Summa moralis Johannes' de Rupella. Sie enthält eine überaus ausführliche Behandlung des natürlichen und des ewigen Gesetzes, der Zehn Gebote, der mandata iudicialia, des Richteramtes usw. Sie ist von zwei

---

15 Grabmann p. 24.

16 Diese benützte *Bonaventura* für seinen Sentenzenkommentar, Henquinet p. 1; vgl. idem, Un recueil de questions annoté par S. Bonaventure, in: Archivum Franciscanum Historicum 25 (1932) pp. 553—555.

17 Doucet p. 78, Henquinet p. 237 ff.

18 Doucet p. 220 ff., p. 298.

19 Diese sind für die vorliegende Darstellung der Naturrechtslehre ohne Belang. Vgl. im einzelnen die Aufstellung bei Henquinet (p. 20 f.) und Doucet (l. c.).

20 Henquinet p. 247 f., 251 ff.

21 Qq. disputatae; summa de vitiis, s. de articulis fidei, s. de praeceptis.

22 Doucet p. 298 f., deutlicher p. 220 oben.

23 AG I, 5* „magistrum Alexandrum de Hales iam universaliter fere cernimus spoliatum Summa Theologica per septem saecula unanimiter ei adscripta, et hanc eius coronam . . . capiti impositam Ioannis de Rupella . . ."

24 Geyer p. 11.

Händen geschrieben; davon ist letztere sehr flüchtig und hält keine Absätze ein. Diese Handschrift ist bisher den Herausgebern der Summa in Quaracchi unbekannt[25]. Ihr Incipit stimmt wortgetreu mit dem der SH III, 2 überein[26]. Bei einem oberflächlichen Vergleich ergaben sich auch sonst große Ähnlichkeiten mit der Summa. Sollte sich herausstellen, daß dies die langgesuchte[27] Quelle der SH ist, so wäre der positive Beweis für die Zugehörigkeit des Traktats zu Rupella erbracht.

Selbst wenn diese Arbeit für die so schwierige textkritische Frage einen Fortschritt erbringen sollte, so liegt doch das Hauptinteresse an der Darlegung des rechtsphilosophischen und juristischen Gehalts der Naturrechtslehre der beiden Autoren. Dieser hat unabhängig von aller literarkritischen Problematik auf die spätere Zeit eingewirkt. Es soll, wie auch Lottin (p. 57) es für richtig hält, lediglich der Stand der Doktrin bis zum Jahre 1245 dargestellt werden. Zugleich wurde versucht zu zeigen, aus welchen historischen Quellen diese Lehre gespeist wurde und wie sie nachfolgende Autoren beeinflußt hat. Deshalb war eine methodische Beschränkung auf einwandfrei authentische Schriften notwendig. Nur auf Grund dieser kann die Eigenart der beiden Franziskaner herausgearbeitet und damit auch etwas Gültiges zum Problem der Urheberschaft an der SH ausgesagt werden[28].

1. Die Glossa ist in mehreren Redaktionen überliefert. Diese sind Schülermitschriften[29], mit all ihren Mängeln und Nachlässigkeiten. Sie sind verschieden stark überarbeitet, anscheinend sogar zum Teil (cod. E) in rupellanischem Geiste[30]. Deshalb wurde der authentische Text Alexanders zugrundegelegt[31], den die Herausgeber in mühevoller Arbeit festgestellt haben[32].

2. Die Summa hat im zweiten Teil der Tertia den Traktat Rupellas übernommen. Da einerseits nur die Naturrechtslehre und die damit zusammenhängenden Themen Gegenstand der Darstellung bilden (während der Traktat sein Schwergewicht in den Zehn Geboten hat), andererseits nur bis zur n. 286 der

---

[25] Vgl. die ausführlichen Beschreibungen Doucets der den Editoren zugänglichen Codices in SH III, 1 (prolegomena).

[26] „Summa theologiae disciplinae in duo consistit in fide et moribus. Expeditis inquisitionibus pertinentibus ad fidem ut de redemptione cum adiutorio domini Christi procedendum est ad inquisitiones pertinentes ad mores. Ad informationem autem morum concurrunt necessario praecepta et leges . . . Prima ergo pars inquisitionis moralis erit de legibus et praeceptis secunda de gratia et virtutibus tertia de donis fructibus et beatitudinibus. Sed quia omnes leges prout dicit Augustinus et praecepta ab aeterna lege derivata sunt ideo ab ipsa lege aeterna inchoandum est quaerendo 1⁰ an sit lex aeterna, 2⁰ an notio eius impressa sit menti rationali, 3⁰ quid sit lex . . . etc.

[27] Henquinet p. 1; 20; u. a.; Doucet passim.

[28] Schon bei einem flüchtigen Vergleich des Traktats mit den übrigen Naturrechtsartikeln der Summa zeigte sich eine so weitgehende Vielfalt der Anschauungen und Quellen — selbst innerhalb der einzelnen articuli —, daß nur eine umfangreiche Untersuchung der Handschriften, auch hinsichtlich der Quellen, weitere Klarheit hätte bringen können, ohne daß deshalb die rupellanische Naturrechtslehre in ihrem sachlichen Ertrag wesentlich vertieft worden wäre. Vgl. hierzu vorläufig Lottin p. 56 f.

[29] Vgl. AG Proleg. IV, 7*.

[30] Siehe Glossa II, 166; 199; 265, 24; III, 461 Anm. 2.

[31] Für Buch I, II: codd. A, L; für Buch III, IV: cod. A, dazu für Buch IV codd. P, T.

[32] Proleg. AG I, 76* ff.; II, 5* ff.; III, 5* ff., 8* ff., 31* ff.; IV, 5* ff.

Text frei von Beimischungen und Transskriptionen anderer Autoren ist[33], erschien es notwendig, sich auf die nn. 224—286 zu beschränken[34]. Sie enthalten die drei Quästionen (alter Zählung) über das ewige Gesetz, das natürliche Gesetz und den allgemeinen Teil des mosaischen Gesetzes. Zu diesen wurde die sicher rupellanische[35] „brevis explanatio" zugezogen (III, 2 n. 395—399); sie rundet das Bild dadurch ab, daß sie das immanente System Rupellas unter Benützung zum Teil anderer Quellen[36] offenbart. Diese Beschränkung erwies sich als großer Vorteil; denn damit war es möglich, die Lehre Rupellas aus der SH herauszuschälen, ohne die literarkritische Sauberkeit zu verletzen. Es bestand deshalb kein Grund, auf die Handschriften zurückzugreifen.

Da der Traktat eine der ersten selbständigen moralphilosophischen Abhandlungen großen Stils darstellt[37], erübrigt es sich, auf den systematischen Zusammenhang mit der Summe einzugehen. Aus dem gleichen Grunde war es nur in Ansätzen möglich, eine „ideengeschichtliche Typologie" zu geben.

Wenn man zusammenfassend die beiden Werke charakterisieren soll, muß vorweg ihre verschiedene literarische Form betont werden. Eine Summe ist ausführlich und systematisch; eine Glosse dagegen abrißartig kurz und unsystematisch; sie ergeht sich oft nur in Andeutungen, was durch die Art der Überlieferung bei der Glossa Alexandri als reportatio noch verstärkt wird. Das hat auch Folgen für den Inhalt. Weil die Sentenzen des Lombarden nicht auf die lex aeterna eingehen, fällt traditionsgemäß auch bei Alexander die Erörterung des ewigen Gesetzes fort. Dazu kommt die Eigenart der Autoren. Alexander zeigt in den drei ersten Büchern der Glossa keinerlei juristisches Interesse; im vierten dagegen — offenbar hat er sich inzwischen in die Materie eingearbeitet — erweist er sich als würdiger Träger der Ehrentitel „doctor iuris" und „iuris peritissimus", als ein subtiler Jurist, der wie kein Theologe vor oder lange nach ihm die zeitgenössische dekretistische Literatur beherrscht und in vielen Hunderten von Zitaten kompendienhaft ausschöpft. Zugleich aber geht er auf das Naturrecht nur beiläufig ein. Typisch naturrechtliche Themen erörtert er unter anderen Gesichtspunkten, nämlich bei der Vorschriftenlehre oder als Teil der Gerechtigkeit. Stilistisch ist er abstrakt und nicht immer leicht zu lesen.

Ganz anders Johann de Rupella: er schreibt in flüssiger und verständlicher Manier[38], sehr klar konzipiert und als großer Systematiker[39]. Überall ist

[33] Doucet p. 299.

[34] Abgesehen von gelegentlichen Externa, die benützt wurden, wenn es zur Klärung dienlich erschien.

[35] Doucet p. 213 ff., 300; noch Henquinet (p. 2) wagt diese Folgerung nicht eindeutig zu ziehen.

[36] Besonders *Praepositinus*.

[37] Die erste selbständige Morallehre war wohl *Abaelards* „Ethica seu scito teipsum".

[38] Deshalb war er als Prediger sehr gerühmt, AG I, 28*, 35*, 71*.

[39] Gilson schreibt, worin ihm voll zuzustimmen ist, *Jean de la Rochelle* sei „a very heigh developed philosophical spirit" (p. 324). Das darf man auch für seine Rechtsphilosophie betonen.

er auf das Grundsätzliche bedacht, ohne auf Einzelheiten einzugehen. Er greift umfassend — und darin liegt seine Hauptbedeutung — auf Augustinus zurück, nicht ohne die zeitgenössischen Fragestellungen zu beachten. Diesen erschließt er damit der Scholastik in weit größerem Maße, als es bis dahin der Fall gewesen war — mit einer allerdings bedeutsamen Ausnahme. Er vernachlässigt dessen so wichtige und inhaltsreiche Sozialphilosophie[40]. In dieser individualistischen Haltung liegt eine unbestreitbare Schwäche[41].

Aus diesen Eigenheiten wird verständlich, daß er die umfangreichste Naturrechtslehre aufweist, die die Scholastik kennt, obwohl er an der dekretistischen Diskussion nicht interessiert ist. Durch die Rezeption der lex aeterna Augustins wird die lex naturalis zum Fundament einer reichen Gebotslehre. Deshalb übertrifft seine Darstellung des Naturrechts diejenige Alexanders an Umfang um ein Vielfaches. Sie hat auch einen nicht zu unterschätzenden Einfluß besonders auf Bonaventura und Thomas von Aquin, damit auf die scholastische Rechtsphilosophie überhaupt ausgeübt[42].

Aus alledem ergaben sich folgende methodische Konsequenzen: Der Schwerpunkt der Arbeit liegt bei Johann von Rupella; Alexanders Stellungnahme ist (meist zusammenfassend) in den Fußnoten wiedergegeben, ebenso wie die literarhistorische Einordnung. Beider Lehre erscheint auf diese Weise sowohl für sich, statisch, als auch, in Verbindung mit der Sicht aus den Quellen, in ihrer historischen Dynamik. Die dabei einzuhaltende Ordnung wird im wesentlichen von der SH selbst bestimmt, um der Entwicklung des Gedankens ohne Verfälschung folgen zu können. Möglichst vollständig sind die übrigen einschlägigen Stellen des Traktates mit verwendet, um den Autor aus sich selbst zu erklären. Änderungen in der Reihenfolge der behandelten Fragen ergeben sich lediglich aus dem Thema dieser Untersuchung, deren Hauptgewicht auf dem natürlichen Gesetz liegt, nicht auf dem Dekalog wie bei Johannes de Rupella.

Das Ziel dieser Arbeit besteht somit darin, die Naturrechtslehre des Alexander von Hales und des Johannes von Rupella zu schildern, zugleich in sich wie in ihrem geschichtlichen Zusammenhang.

Darüber hinaus hoffe ich, die Klärung des literarkritischen Standorts des Traktats „De legibus et praeceptis" in der Summa mit gefördert zu haben, zusammen mit dem Erweis der dogmatischen Unabhängigkeit Alexanders und Johannes' voneinander, wenigstens was das Naturrecht betrifft. Vielleicht wird damit auch die Bedeutung Rupellas mehr als bisher sichtbar. Dazu möchte dies ein Beitrag sein.

---

[40] Hierzu Welzel p. 61. Dies scheint H. Rommen, Die ewige Wiederkehr des Naturrechts, München 1947 p. 48 f. übersehen zu haben.

[41] Im Gegensatz zu *Bonaventura* und *Thomas von Aquin*.

[42] Eine Beeinflussung *Wilhelms von Melitona* in dessen Naturrechtslehre konnte dagegen nicht festgestellt werden (vgl. Lottin p. 49), ebenso wie umgekehrt die *arabische* Philosophie bei *Rupella* in diesem Zusammenhang keine Bedeutung gewinnt.

Einleitung

1. Die Notwendigkeit der Erörterung des ewigen Gesetzes

Das natürliche Gesetz[1] ist die Kenntnis des ewigen Gesetzes[2]. Damit ist die lex naturalis in der lex aeterna verankert. Rupella registriert nicht verschiedene Gesetzesarten, sondern verarbeitet das gesamte Traditionsgut in wissenschaftlicher Weise. Davon kann diese Darstellung nicht absehen, indem sie etwa das Naturrecht bzw. das Naturgesetz aus dem Zusammenhang der lex aeterna löst. Um also das Naturgesetz in seinem Wesen und Umfang abzuschreiten, ist es notwendig, zuerst die Lehre vom ewigen Gesetz nach den Quästionen „De legibus et praeceptis" des Johann von Rupella in der SH darzulegen. Denn vom ewigen Gesetz geht alles Geschaffene aus: „sed quia omnes leges, prout dicit Augustinus[3], et praecepta ab aeterna lege derivata sunt, ideo ab ipsa lege aeterna inchoandum"[4]. Das ewige Gesetz ist Fundament der Schöpfung in ihrem gesetzhaften Aspekt. Die Nennung Augustins schon in den ersten Worten des Traktats ist bedeutungsvoll — gleichsam als ob Rupella zu erkennen geben wollte, welchem Meister er sich vor allem verpflichtet fühlt.

2. Der Aufbau des Traktats „De legibus et praeceptis" in der Summa Halesiana

Ausgangspunkt ist die Frage nach der Existenz des ewigen Gesetzes[5], nach der sofort die Erkennbarkeit erörtert wird[6], weil ja sonst nichts über das ewige Gesetz ausgesagt werden kann. Darauf werden die herkömmlichen Definitionen Augustins geprüft und miteinander verglichen[7]. Nachdem dargelegt ist, wie sich das ewige Gesetz zu Gott, näherhin zur Dreifaltigkeit verhält[8], werden die Eigenschaften des ewigen Gesetzes erläutert, nämlich seine Unveränderlichkeit[9] und Einheit[10]. Da es der Bauplan der Schöpfung ist, besteht seine Funktion darin, Grundlage aller anderen Gesetze zu sein[11] und die Unterworfenheit des Alls unter den göttlichen Willen aufzuweisen[12]. Zum Abschluß werden allgemein die Wirkungen des ewigen Gesetzes bestimmt[13].

Ähnlich ist der Aufbau der Inquisitio secunda, der zweiten Untersuchung, über das Naturgesetz. Auch hier geht die Eingangsfrage nach der Existenz dieses Gesetzes[14], zusammen mit der Erörterung, ob es geschaffener oder ungeschaffener Natur sei[15]. Die zweite Quästion (neuer Zählung) geht auf die psychologische Definition der lex naturalis[16], die dritte auf die Haupteigenschaften ein, nämlich die Unzerstörbarkeit und Unveränderlichkeit[17]. Daran schließen sich[18] die verschiedenen Inhaltsbestimmungen des Naturgesetzes, zuerst die von Rupella angenommenen traditionellen Definitionen, dann die Hauptprobleme der Ehe, des Eigentums und der persönlichen Freiheit. Darin eingestreut ist die Bestimmung des Ver-

[1] lex naturalis wird mit „natürliches Gesetz" oder „Naturgesetz" wiedergegeben, ebenso wie „natürliches Recht" und „Naturrecht" für ius naturale stehen. Lex naturae und lex naturalis sind in der SH wie in der AG gleich verwendet, wie auch jeweils ius naturae und ius naturale.

[2] SH III, 2 n. 241 ad 2; hierzu s. u. XIII, 1. [3] De lib. arb. PL 32, 1229 c. 6 n. 15.

[4] SH vor n. 224.

[5] l. c. n. 224 (q. un., c. 1). [6] n. 225 (c. 2).

[7] n. 226 (c. 3). [8] n. 227 (c. 4). [9] n. 228 (c. 5). [10] n. 229 (c. 6).

[11] n. 230—233 (c. 7 a. 1—4). [12] n. 234—239 (c. 8 a. 1—6). [13] n. 240 (c. 9).

[14] n. 241 (q. 1 c. 1). [15] n. 242 (c. 2). [16] n. 243—245 (q. 2 c. 1—3).

[17] n. 246—247 (q. 3 c. 1—2). [18] n. 248—258 (q. 4 m. 1—3).

hältnisses von Natur- und positivem Recht[19]. Die dritte Untersuchung, die nur zum kleinen Teil Gegenstand der Darstellung ist, gibt im ersten Traktat (neuer Zählung) den allgemeinen Teil der Behandlung des mosaischen Gesetzes[20], dem sich im zweiten die Erörterung der Moralvorschriften, insbesondere des Dekalogs anschließt. Unsere Arbeit umfaßt den zweiten Traktat bis zur n. 286 mit der Ableitung der Zehnzahl des Dekalogs als Abschluß[21].

Erster Abschnitt

Das ewige Gesetz

I. Die Existenz des ewigen Gesetzes

Für den Theologen der Scholastik — das gilt in besonderem Maße für Johannes de Rupella — ist der Ordo der Welt Ausgangs- und Zielpunkt aller Erwägungen[1]. Die Schöpfung ist von Gott ausgegangen und wieder auf ihn hingeordnet. Ursprung und Quelle allen Seins ist Gott. Aller Dinge Urbild ruht in ihm. So muß auch das natürliche Gesetz sein Vor-Bild haben, von dem es abgeleitet ist[2], nämlich das ewige Gesetz. Aus dieser Überlegung ergibt sich die Forderung nach einem ewigen Gesetz; seine Existenz ist damit aber noch nicht erwiesen.

Zunächst[3] werden deshalb in den Eingangsargumenten für die Existenz des ewigen Gesetzes die herkömmlichen Begründungen dargelegt[4], denen nach[5] den Gegengründen[6] die eigene Antwort folgt. Hierauf werden die Gegengründe beantwortet. Sie vertiefen und bauen die solutio aus. Aber schon diese Einführung in das Thema, in der traditionsgemäß alles das herangezogen wird, was dem Verfasser an „Autoritäten" für das Pro und Contra zur Verfügung steht, leitet in die Mitte des scholastischen Denkens — diesen großangelegten Versuch, mit den unzulänglichen Mitteln des menschlichen Geistes das vom Glauben her Erfahrene mit der ratio zu durchdringen.

Johannes von Rupella geht von der Definition Isidors[7] aus, wonach „Gesetz alles ist, was auf der ratio beruht"[8]. Die Vernunft ist Quelle und Maßstab. Diese Bestimmung des Gesetzes wird als vorgegeben akzeptiert. Zugleich — im Überschritt zur göttlichen Vernunft — ist die Vorsehung, als Weltplan, von gleicher Art[9]. Weil also beides, lex wie providentia, auf der ratio aufruht, ferner alles Gesetz ist, was „ratione constat", gibt es ein ewiges Gesetz[10].

---

[19] n. 249 (q. 4 m. 1 c. 2). [20] n. 259—275.
[21] Cod. Assisi 138 bricht hier (bei n. 305) ebenfalls ab.
[1] Der Ordo-Gedanke war *Rupella* in noch nicht neuplatonisch bestimmter Gestalt von *Augustinus* nahegebracht worden. [2] SH n. 241.
[3] Um einen Eindruck von der scholastischen Methode zu geben, habe ich mich in diesem Abschnitt über die Existenz des ewigen Gesetzes an den Ablauf eines Artikels gehalten. [4] Diese werden in den Fußnoten mit a, b, c usf. bezeichnet.
[5] Die Reihenfolge wird gelegentlich umgekehrt.
[6] Sie werden mit 1, 2, 3 und die Antworten mit „ad 1, ad 2" usf. wiedergeben.
[7] Etym. II PL 82, 130. [8] Sie stammt von *Tertullian* (Flückiger p. 397 Anm. 26).
[9] Nach *Boeth.*, De consol. philos. PL 63, 814 f., IV pr. 6.
[10] SH n. 224 a: si ratione lex constat, lex erit omne quod ratione constiterit.

Aus einer ganz anderen Richtung kommt die zweite Überlegung[11], nämlich aus dem scheinbar unvereinbaren Gegensatz zwischen der providentia und dem zeitlichen, also menschlichen Gesetz[12]. Aus der Offenbarung weiß Augustinus, der Hauptgewährsmann Rupellas, daß die göttliche Vorsehung jede böse Handlung bestraft. Das kann aber das zeitliche Gesetz nicht leisten, weil es nur den Frieden wahren soll[13]. Eine Strafe muß es jedoch geben. Diese setzt aber notwendigerweise ein Gesetz voraus, nämlich das ewige[14].

Schließlich wird aus dem Hinweis Augustins[15], daß es inhaltlich entgegengesetzte zeitliche Gesetze gebe, die doch nicht ungerecht seien, wieder ganz im Sinne des Kirchenvaters geschlossen, daß ein übergeordnetes, in sich widerspruchsloses Gesetz existieren muß[16]. Dieser für uns nicht ohne weiteres vollziehbare Gedanke ist uraltes philosophisches Gut. Hier verbirgt sich nichts anderes als das Wort aus dem Symposion Platons[17], daß das Unvollkommene nicht ohne das Vollkommene gedacht werden kann.

Die letzte Überlegung greift Rupella in der eigenen Lösung auf[18]. Der Mensch kann die Wechselfälle des Irrtums ertragen, weil er das unwandelbare Gesetz der Wahrheit sehen darf[19]. Bemerkenswert ist die enge Verbindung von Erkennbarkeit und Existenz des ewigen Gesetzes. In einem sehr „modernen" Ansatz wird, wie erst wieder bei Descartes, auf die Bewußtseinsgegebenheiten als unbezweifelbare Grundlage[20] der Wahrheitserkenntnis zurückgegriffen. Die Existenz des ewigen Gesetzes kann nicht nachgeprüft werden, wenn es dem Menschen nicht greifbar ist. Das Bestehen des ewigen Wahrheitsgesetzes folgt aus dem Irrtum, genauer aus dem erkannten Irrtum: logische Voraussetzung der Aussage „das ist falsch" ist ein Wissen irgendwelcher Art um die Wahrheit[21]. Hier wird die These wieder aufgegriffen, die wie ein roter Faden das platonisch-augustinische Denken durchzieht: das Wandelbare ist der beste Beweis für das Unwandelbare, das Unvollkommene kann nicht ohne das Vollkommene gedacht werden[22].

Diese Begründung des Bestehens eines ewigen Gesetzes erscheint — gemessen an der Wichtigkeit des Gegenstandes — dennoch reichlich kurz. Es wird auch kein eigentlicher Beweis geführt, sondern auf ein Axiom zurückgegriffen. Die Existenz der lex aeterna erscheint Rupella als denknotwendige Folgerung aus der Geschaffenheit und der Lenkung der Welt.

---

[11] Aus *Augustinus,* De lib. arb., PL 32, 1228 c. 5 n. 13.
[12] SH n. 224 b. [13] n. 232 1 et ad 1.
[14] Damit zeigt sich das Anliegen *Feuerbachs* (1801) „nulla poena sine lege scripta" als eine säkularisierte Ausformung eines ursprünglich christlichen Gedankens.
[15] De lib. arb., PL 32, 1229 c. 6 n. 14.
[16] n. 224 c. [17] *Plato* n. 210 ff. [18] n. 224 sol.
[19] *Augustin.,* De vera rel., PL 34, 147 c. 30 n. 56. [20] Hirschberger I, 307.
[21] *Augustinus,* De civit. Dei XI, 26: si enim fallor, sum; ganz parallel zu *Descartes'* berühmterem „cogito ergo sum".
[22] In besonders entschiedener Form wird die apriorische Denkungsweise von dem bedeutenden Bonaventura-Schüler Kard. *Matteo d'Acquasparta* vertreten: Assisi Bibl. comm. cod. 159 fol. 240 r, zit. bei Grabmann p. 30 Anm. 1.

Aus dem Wesen des Gesetzes gibt der erste juristische[23] Einwurf[24] zu bedenken: das ewige Gesetz ist Gesetz, bedeutet also Bindung, wenigstens was das vernunftbegabte Geschöpf betrifft[25]. Bindung ohne Verkündung kann es nicht geben; zumindest keine ewige Verkündung, weil ihr Adressat, das Geschöpf, zeitlich ist. Damit gibt es auch keine ewige Kenntnis des Inhaltes[26]. Einem „Gesetzentwurf" wohnt aber keine bindende Kraft inne[27]. Hierauf antwortet Johannes[28] mit einer Einschränkung. „Gesetz" ist mit Isidor doppelt zu verstehen[29]: „lex" stammt sowohl von „legere"[30] als auch von „ligare" (lesen — binden). Nur die erste Ableitung trifft beim ewigen Gesetz zu, weil Gott in seiner ratio den Weltplan „liest". Von der zweiten kann man allenfalls ausgehen, wenn man die Bindung als von Ewigkeit im Gesetz angelegt auffaßt, und zwar als habitus des Gesetzes, nicht als tatsächliche Wirkung. Diese beginnt erst mit dem zeitlichen Sein des Adressaten, des Geschöpfes. Die (übrigens wie fast immer in der Scholastik) teilweise falsche etymologische Worterklärung ist gemäß der Übung jener Zeit als begriffliche Erläuterung zu verstehen; es soll etwas über das Wesen des Gesetzes (mit Hilfe der Etymologie) ausgesagt werden. Insofern ist sie auch für uns zu akzeptieren.

Es zeigt sich also, daß das ewige Gesetz nicht „Gesetz" im streng formalen Sinn ist, da es zwischen bloßem Entwurf und fertigem, verkündetem Gesetz steht. Von ersterem entfernt es sich durch seine Ewigkeit, Unzeitlichkeit, damit Unveränderlichkeit; es fällt mit Gott sachlich in eins; von letzterem, dem Gesetz im technischen Sinn, scheidet es sich durch seine bloße Bindungs**fähigkeit**. Die aktuelle Bindung ist nicht ewig und gehört somit nicht zum Wesen des ewigen Gesetzes.

II. Die Erkennbarkeit des ewigen Gesetzes

1. Die Tatsache der Erkennbarkeit

Das ewige Gesetz als Weltplan[1] gilt für jede Kreatur[2]. Die Frage nach der Erkennbarkeit taucht naturgemäß nur beim vernunftbegabten Geschöpf auf, dem das ewige Gesetz daher besonders, nämlich in der Weise der göttlichen

---

[23] *Gratian*, Decretum ed. Friedberg I, 6 (I d. 4 ad c. 4), in: SH n. 224 2.
[24] Einwand und Antwort sind hier zusammen erörtert.
[25] SH n. 224 3.: non ligat creaturas irrationales, quibus non est impressa.
[26] SH l. cit.
[27] n. 224 1.: quamdiu est (lex) in dispositione, adhuc non obligat.
[28] Anders *Thomas*, der diesen Einwand übernimmt (STh I, 2 q. 91, 1 ad 2). Dagegen ist das Problem der Promulgation selbst für die Folgezeit sehr bedeutsam geworden; vgl. Lottin, La définition classique de la loi, p. 256 ff.
[29] SH n. 224 ad 1; *Isid.*, Etym. V PL 82, 199 und II PL 82, 130.
[30] So hatte *Augustinus* nach *Cicero* „lex" erklärt.
[1] SH n. 233 1 et ad 1: lex aeterna dicit divinam artem et sapientiam, in quantum ordinat creaturam et motum naturae; im Anschluß an *Augustinus*, De lib. arb., PL 32, 1229 c. 6 n. 15. [2] SH l. c.

Wahrheit[3], zugeordnet ist. Deshalb ist vom Menschen auszugehen. Er hat die Fähigkeit, einen Irrtum zu erkennen. Aus dem Wissen um den Irrtum folgt aber das Wissen um die Wahrheit[4]. Das ist der Seele eingeprägt[5], und zwar von Natur aus[6]. Wohl aber kann es von der Sünde verdunkelt werden[7], allerdings nur in seiner Erfahrung, nicht im Wesen[8], da dieses doch Gott selbst ist[9]. Die Tatsache der Erkennbarkeit steht für Rupella fest[10]. Zu klar bezeugt es schon Augustin[11].

2. Die Art und Weise des Erkennens

Deswegen sagt auch Johann de Rupella nur wenig über den Vorgang, wie diese Erkenntnis geschieht. Es ist kein mühsames Suchen; das folgt schon aus dem Eingeprägtsein[12]. Es wird einfachhin „erkannt": das Wissen „geschieht", es ist automatisch[13], hängt also nicht vom freien Willen ab. Dem Erkennen folgt notwendig, daß es auch befragt wird[14]. Rupella sagt mit Augustinus für dieses Erkennen schlicht „sehen"[15]. Die Erfahrung, wie man deshalb besser sagen muß, ist eingegeben, trägt also den Charakter eines Geschenkes. Damit ist hier nicht die Gnade im theologischen Sinne gemeint, sondern etwas, was von Anfang an als Erstausstattung, als Teil der „natura"[16], mitgegeben ist.

Dieses Sehen ist aber recht zu verstehen. Denn man muß ein dreifaches Sehen unterscheiden[17]. Es gibt ein Sehen mit den Sinnen des Körpers, eines mit der Einbildungskraft (wie bei den Träumen) und das geistige Sehen. Um dieses letztere geht es. Es kommt auch ohne göttliche Offenbarung im Leben vor, wenn man zum Beispiel die Gerechtigkeit eines anderen „sieht". Zwar erfaßt man dabei die Sache nicht in ihrem Sein („re"), sondern „per similitudinem", in Ähnlichkeit[18]. Jedenfalls meint diese Erkenntnis und dies Sehen in erster Linie

---

[3] n. 224 sol., n. 226 II u. a.: „. . . legem, quae veritas dicitur . . ." (*Augustinus,* De vera religione, PL 34). [4] s. o. I.

[5] SH n. 225 sol.: notio eius (legis) animae impressa est; n. 225 ad 2: habitus cognoscendi Deum impressum est animae naturaliter (nach *Damascenus,* De fide orth., PG 94, 794 [I c. 3] und *Augustinus,* De lib. arb., PL 32, 1229).

[6] n. 225 ad 2 „naturaliter".

[7] l. c. (in Anm. 5 nicht zitiert).

[8] SH n. 242 a et sol. (lex nat. increata = lex aeterna, s. u. XI, 1). [9] l. c.

[10] Erst *Thomas* unterscheidet: das Wesen des ewigen Gesetzes ist unerkennbar, weil es mit dem unfaßbaren Gott identisch ist; in den Wirkungen aber kann es prinzipiell erkannt werden (STh I, 2 q. 93, 2). Damit greift er eine von *Rupella* gebrauchte Formel auf (Veränderlichkeit der Wirkung nach, aber nicht im Wesen).

[11] SH n. 225 a, n. 233 1.: soli rationali creaturae concessum est videre legem aeternam et consulere (*Augustinus,* De vera rel., PL 34, 148 c. 31 n. 58). Bezeichnend für die konziliante Haltung *Rupellas* erscheint, daß er den in der Frage der Erkennbarkeit extremen „Augustinismus" *Wilhelms von Auxerre* nicht übernimmt.

[12] SH n. 225 sol., a. E.: notio . . . impressa.

[13] n. 233 ad 1: lex naturalis (die ihrerseits „natio impressa legis aeternae" ist, SH n. 241 ad 2) est in nobis sine nostra cooperatione, sed ex Dei inditione et impressione.

[14] Oben 1 Anm. 11.

[15] a. a. O. und n. 242 2.

[16] S. u. XII, 1 und 3.

[17] SH n. 242 ad 2. Nach *Augustinus,* De gen. ad litt., PL 34, 458 ff. c. 6—12.

[18] Ausführlich ist darüber beim natürlichen Gesetz gehandelt, unten XIV.

die vernünftige Kreatur. Bei ihr geschieht es in Freiheit[19]. Das tritt nicht in Gegensatz zu der Aussage, daß die Erkenntnis des ewigen Gesetzes „automatisch“ geschehe: das Sehen selbst hat in der Tat nichts mit dem freien Willen zu tun; aber als lex enthält der Inhalt des Gesehenen eine Verpflichtung[20], der zuwidergehandelt werden kann. Denn diese Bindung ist der Freiheit des Menschen anvertraut.

3. Der habitus des ewigen Gesetzes

Von dieser Einprägung wird gesagt, durch sie sei ein „habitus“ entstanden[21]. Gemeint ist: die Erfahrung ist „immer schon da“ und braucht deshalb keine weitere Begründung. Aber man muß hinzufügen, daß die Erkenntnis des ewigen Gesetzes zunächst nur in der Weise der Bereitschaft besteht. Ob sie deshalb im konkreten Einzelfall sich ebenfalls ereignet („actu“), ist damit noch nicht gesagt. Die tatsächliche psychologische Erkenntnis ist mit dem habitus nicht notwendig verbunden. Durch Erb- und persönliche Sünde wendet man sich vom ewigen Gesetz ab und kann es nicht mehr ohne weiteres aktuell erkennen[22]. Wird das ewige Gesetz aber erfahren, so geschieht das in absoluter Weise. Der Mensch hat keine Möglichkeit, über das Erkannte zu urteilen, ob es richtig oder falsch ist[23]. Denn urteilen kann nur, wer über dem Gegenstand des Urteils steht[24]. Das ist aber Gott allein. Wir würden heute sagen, diese Erfahrung — wenn sie gemacht wird — sei evident, und damit die psychologische Seite dieser Seinsaussage hervorheben. Freilich kann der Mensch, wenn er schon durch seine Bosheit sich vom ewigen Gesetz ganz abwenden kann, dieses auch teilweise verfehlen, es irrig „erkennen“[25]. Aber insofern es erkannt ist, bleibt keine Beurteilungsmöglichkeit.

III. Die Definitionen des ewigen Gesetzes

Rupella unterscheidet einen dreifachen Begriff des ewigen Gesetzes: die *oberste Weltordnung, oberste Wahrheit, oberste ratio*. Diese drei Ansätze[1] stammen von Augustin[2]. Sie beleuchten das Thema von verschiedenen Seiten. Demgemäß ist auch der Begriffsumfang verschieden.

---

[19] SH n. 233 ad 1: actum . . . rationalis (creaturae) non ordinat ordine necessario, sed relinquit eum in arbitrio. — SH n. 236 sol.: est subiectio legi aeternae naturalis et sine iudicio . . .; alia est cum iudicio, et hoc modo rationalia subiciuntur.

[20] S. u. XXVII, 2. [21] Oben 1 Anm. 4.

[22] SH n. 225 ad 2: anima actu potest Deum ignorare . . . per malitiam nostram . . .; habitum cognitionis legis aeternae . . . quod eam ignoret, hoc est per aversionem ab illa.

[23] n. 225 sol., nach *Augustinus,* De vera rel., PL 34, 148 c. 31 n. 58.

[24] Das wiederholt *Thomas,* STh I, 2 q. 93, 2 ad 3.

[25] Auf diese Fragen geht *Rupella* nicht ein.

[1] Auch *Thomas* legt sie seiner Lehre zugrunde: I, 2 q. 91, 1 und q. 93, 1. Vor allem aber haben sie auf *Peter von Tarentaise* (Lottin, loi éternelle p. 294 Anm. 21) eingewirkt.

[2] 1. De lib. arb., PL 32, 1229 c. 6 n. 15; — 2. De vera rel., PL 34, 147 c. 30 n. 56; — 3. De lib. arb., PL l. c. Wie Schubert (p. 26) nachgewiesen hat, ist *Augustin* darin z. T. von *Cicero* abhängig.

1. Weltordnung

Das ewige Gesetz als Weltordnung — genauer als Grundlage der Weltordnung[3] — betrifft jedes Geschöpf, gleich ob vernunftbegabt, lebendig oder nicht; und zwar in der Gesamtheit wie als Einzelding. Eine gewisse Nähe dieses Begriffes zum modernen naturwissenschaftlichen Naturgesetz ist unverkennbar[4]. Doch darüber hinaus umfaßt es, als Hinordnung jeder Kreatur mit all ihren Möglichkeiten auf das oberste Sein, auch das Böse. Das Gute, so unterscheidet Rupella, wird von diesem ewigen Gesetz geschaffen und geordnet, das Böse nur geordnet[5], da es ja kein Sein hat, insoferne es böse ist. So hat in dieser Welt alles seinen Platz. Sogar das Böse birgt noch die Möglichkeit zum Guten; denn dies will das Wort besagen, daß auch das Böse hingeordnet sei (ohne daß deshalb die Welt „die beste aller möglichen Welten" wäre). In diesem Sinne steht die lex aeterna in sachlicher Nähe zur providentia divina[6], wie sie — allerdings unpersönlich — auch der Stoa nicht unbekannt war. Deshalb wird Boethius zitiert: providentia est divina ratio[7].

2. Summa veritas

Insofern das ewige Gesetz der obersten Wahrheit in ihrer Unveränderlichkeit[8] zugeordnet ist, damit der Weisheit Gottes[9], wird sie zum Gesetz aller „Künste" des allmächtigen Künstlers[10], des Demiurgen. Die Herkunft von den platonischen Ideen ist nicht zu übersehen. Damit ist das ewige Gesetz Exemplarursache, „Zweck", „Vorbild, im Hinblick auf welches der Künstler schafft und das darum dem Werk seiner Hände Sein und Werden verleiht"[11]. Dieses die ganze griechische Philosophie beherrschende „Technedenken"[12] ist über Augustinus Allgemeingut der Scholastik geworden und zeigt sich auch hier, indem das ewige Gesetz in diesem Verstand als causa divina bezeichnet wird[13]. Als solche ordnet sie nicht mehr Gut und Böse, sondern ist Ursache des geschaffenen Guten[14]. Gemeint ist das ontologische, nicht das moralische Gutsein[15]. Denn es umfaßt auch die unvernünftige Kreatur[16].

So ist denn auch der Zusammenhang zwischen veritas und bonum (generale) nicht zufällig; ein alter Satz der abendländischen Transzendentalienlehre[17]

---

[3] *Rupella* sagt mit *Augustinus* SH n. 226 I et sol.: Aus dem ewigen Gesetz ergibt sich, daß eine überaus gute Weltordnung auch gerecht ist.

[4] Vgl. das *Augustinus*-Zitat aus Super Genesim, PL 34, 406 c. 17 n. 32: omnis naturae usitatissimus cursus habet quasdam naturales leges suas . . ., das SH n. 233 2 et ad 2 auf die lex aeterna bezogen wird. [5] n. 226 sol. [6] Ebenso *Bonaventura* II, 364.

[7] n. 224 a; *Boethius*, De consol. phil., PL 63, 814 f. IV pr. 6.

[8] SH n. 226 II, n. 224 sol. *(Augustinus)*.

[9] n. 227 et sol.: „veritatis sive sapientiae . . ."

[10] n. 226 II; 2 et sol.; n. 229 1 (et sol.): lex omnium artium et omnipotentis artificis *(Augustinus)*. [11] Hirschberger I p. 410. [12] Op. cit. p. 409.

[13] SH n. 226 sol. Diese „Ursache" ist von der thomistischen causa efficiens abzuheben. Hier bringt sie die bildhafte Teilhabe der Kreatur zum Ausdruck. [14] l. c.

[15] l. c.: bona generaliter — specialiter. [16] l. c.

[17] Vgl. hierzu J. Pieper, Wahrheit der Dinge, p. 9, 11 ff.

lautet, daß bonum und verum vertauschbar seien. „Verum“ meint allgemein den Eigenstand der Dinge kraft ihrer Erkanntheit von Gott und damit ihrer Erkennbarkeit für den Menschen[18]. Aus dem Erkanntsein der Dinge durch Gott folgt aber ihre innere Richtigkeit, damit ihr ontologisches Gutsein. Hierin liegt die letzte und tiefste Begründung der Erkennbarkeit des natürlichen und ewigen Gesetzes.

Es taucht eine doppelte Schwierigkeit auf: wie kann das ewige Gesetz lex aller Fertigkeiten sein, wo es doch auch magische und schlechte Künste gibt[19]?, und wie kann es das Gesetz des Künstlers selbst sein, ohne daß dessen Freiheit eingeengt wird[20]? Das erste Bedenken fällt weg, wenn man, wie es dem scholastischen Wertdenken selbstverständlich erscheint, unter „Kunst“ eben nur eine gute Fertigkeit versteht; etwas davon steckt auch in der Magie. Das zweite behebt sich, weil Gott selbst (auch) Gesetz ist, und damit Gesetz für alle anderen abgeleiteten Künste. „Lex artificis“ ist subjektiver, nicht objektiver Genitiv.

3. Summa ratio

Schließlich bezieht sich das ewige Gesetz als summa ratio und Ursprung des ordo auf das vernunftbegabte Geschöpf, den Menschen[21]. Summa ratio des ewigen Gesetzes aber ist der gütige Wille Gottes[22, 23]. Dieser Wille ist als lex[24] Heilswille, der den Menschen dreifach ordnet: zu Gott, zu sich selbst, zum Nächsten[25]. Diesem dreifachen Ausgerichtetsein antworten[26] der beständige Gehorsam des Menschen gegenüber Gott, aus der Ordnung zu ihm; Lohn und Strafe, gemäß der Selbstliebe; das zeitliche Gesetz[27] als Ordnung und Anpassung der zeitlichen Dinge, gemäß der Zuordnung zum Nächsten[28]. Da aber das ewige Gesetz die Akte des Menschen, also seine sittlichen (das heißt freien[29]) Handlungen meint[30], hat es, so verstanden, das moralisch Gute zum Gegenstand[31].

Aus diesem dreifachen Begriff des ewigen Gesetzes ergibt sich demnach eine ebensolche Aufteilung. Das ewige Gesetz, zum ersten, ordnet nach seinem Inhalt das Gute und das Böse, zum zweiten, im engeren Sinn, begründet es das ontologisch Gute der Schöpfung, in der dritten und engsten Bedeutung birgt es das moralisch Gute. Hieraus zeigt sich ferner, gemäß dem Objekt des ewigen Ge-

---

[18] Op. cit. p. 51 ff., bes. 67 ff.; p. 122 Anm. 5—7 gibt Zitate aus der SH.
[19] SH n. 226 II 1 et ad 1, aus *Augustinus*, De civ. Dei, PL 41, 243 VIII c. 19.
[20] SH n. 226 II 2 et ad 2, aus *Anselm v. C.*, Cur Deus homo, PL 158, 379 f. I c. 12.
[21] SH n. 226 sol. et III ad 1.
[22] n. 226 III 1.: lex aeterna est idem quod Dei voluntas; summa enim ratio est voluntas Dei — n. 234 sol.: voluntas divina . . . est ipsa lex aeterna.
[23] Die Identität von voluntas Dei und lex aeterna hatte zuerst *Augustinus* gegen die Stoa betont.
[24] SH n. 234 sol.: voluntas dicitur lex, in quantum ordinat quod bonum est.
[25] n. 226 III ad 1.: rationalis creatura triplicem habet ordinem: ad Deum, ad se et ad proximum.
[26] SH l. c. (in Anm. 25 nicht zitiert).
[27] S. u. VII, 1.
[28] n. 226 sol.
[29] l. c., III ad 2.
[30] Schluß aus n. 240 4 et ad 4.
[31] Siehe Anm. 28.

setzes, daß nicht nur der Mensch ihm unterworfen ist (ewiges Gesetz im strengen Sinn, denn nur der Mensch kann mit seinem freien Willen[32] in Wahrheit gehorchen[33]), sondern auch in einer gewissen Hinsicht die übrigen Geschöpfe, seien sie lebendig oder auch tot[34].

IV. Die Zuordnung des ewigen Gesetzes zu Gott

Die Zuordnung des ewigen Gesetzes setzt bereits voraus, daß seine Herkunft von der Transzendenz bejaht oder verneint ist. Doch scheint dies Rupella so selbstverständlich, daß er nicht eigens darauf eingeht[1], sondern gleich im einzelnen prüft, welche Erfordernisse und Wirkungen das ewige Gesetz hat; erst diese befragt er auf ihr Verhältnis zu Gott.

1. Das Verhältnis zu Gott

Gott ist der Eine und der Dreifaltige. Seinem einen göttlichen Wesen wird, nach dem Vorgang Augustins, die Unveränderlichkeit zugeordnet[2]. Den drei Personen werden in einer ausführlichen Lehre vom Gesetz je drei Erfordernisse, zweimal drei Wirkungen und die drei menschlichen Seelenkräfte zugeteilt[3]. Innerhalb der Trinität besteht ein ordo, dessen Ursprung der Vater ist. Deshalb ist auch die dem Vater besonders zugeschriebene Allmacht (potestas) Prinzip der Ordnung des ewigen Gesetzes. Dem Sohne dagegen wird die Wahrheit (veritas), dem Heiligen Geist die Gutheit (bonitas) zugeeignet[4].

Demgemäß verlangt die lex drei Erfordernisse, nämlich Urheberschaft (auctoritas, was zugleich Autorität meint), Wahrheit und Güte. Unter auctoritas ist die Herkunft des Gesetzes verstanden (principium), unter Wahrheit seine Wesensform (forma), unter Gutheit sein Zweck (finis).

Ähnlich werden die sechs Wirkungen des Gesetzes, damit auch des ewigen Gesetzes, und die davon angeforderten drei Seelenkräfte aufgeteilt und Gott zugeordnet[5]. (Hier braucht auf diese Fragen nicht weiter eingegangen zu werden, da sie weder rechtsphilosophisch noch theologisch einem tieferen Verständnis dienlich sind und später erst behandelt werden.)

2. Das Verhältnis zum Sohn

Neben der trinitarischen Zuordnung des ewigen Gesetzes besteht eine zweite. Der Sohn hat eine besondere Nähe zur lex aeterna. Man kann sogar sagen, er sei in einem gewissen Sinn das ewige Gesetz selbst. Denn er ist ja die Wahrheit, die lex genannt wird[6].

---

[32] n. 236 ad 1.

[33] n. 226 III ad 2.

[34] S. u. hierzu VIII, 1 c.

[1] Im Gegensatz zur *Stoa*, bei der dem fatum auch Gott unterworfen ist. Die christliche lex aeterna ist personal, da mit Gott eins und aus Gott, die stoische dagegen „blinde“, apersonale Kausalität.

[2] SH n. 227.

[3] n. 227 sol. — Das erlaubt die symbol-theologische Methode, die zwar die Scholastik sehr befruchtete, aber auch für unser Denken oft befremdende Früchte gezeitigt hat. Bei *Rupella* wirkt überall die Trinitätsspekulation *Augustins* nach, die er aber mit den Bestimmungen der Gesetzeswirkungen von *Isidor* und *Gratian* verbindet.

[4] Für Näheres zur Lehre von den Zueignungen (Appropriationen) vgl. M. Schmaus, Kath. Dogmatik, 5. Aufl., Bd. I p. 361 ff.

[5] SH n. 227 sol.

[6] Vgl. oben II und bes. unten VIII, 1 b, sowie XXVII, 1.

3. Das Verhältnis von ratio und voluntas divina zum ewigen Gesetz

Diese für die Entwicklung des Naturrechtsdenkens überaus wichtige Frage[7] bleibt für Rupella noch unproblematisch; er zitiert Augustinus, allerdings nicht ohne ihn begrifflich genauer zu fassen. So spricht Rupella des öfteren das Wort Augustins[8] nach, das ewige Gesetz sei summa ratio[9], während es gleich darauf heißt, das Gesetz sei mit dem Willen Gottes identisch[10].

a) *Die Priorität des göttlichen Willens*

Deshalb sind zunächst ratio und voluntas Dei zueinander abzugrenzen, soweit sie mit dem ewigen Gesetz in Beziehung stehen. Mit anderen Worten: kann Gott bestimmen, daß das Lügen recht ist[11]? Diese Frage ist entsprechend ihrer Bedeutung denn auch das ganze Mittelalter hindurch immer wieder erörtert worden.

Auf die kürzeste Formel gebracht, ist die summa ratio nichts anderes als der göttliche Wille[12]. Damit rekurriert Rupella[13] auf die voluntas divina. Doch auch hier nimmt er eine vermittelnde Stellung ein: zwar hat der Wille Gottes den Vorrang, aber er ist zusammen mit der Vernunft, „hat" Vernunft[14]. Natürlich geht dem Wollen das Erkennen des Gewollten logisch voraus; das will auch Rupella nicht leugnen. Aber das Wollen selbst hat keinen Grund[15]. Dieser Grund-Satz wird mit einem neuen Gesichtspunkt begründet[16]: Gottes Willen kann deshalb auf keine Ursache zurückgeführt werden, weil sonst die Freiheit

---

[7] Auf diese baut Welzel und ihm folgend Stratenwerth die Erörterung des scholastischen Naturrechts auf; denn aus der Auffassung zu dieser Frage ergeben sich Folgerungen für die Dispensabilität und Veränderlichkeit; selbst Umfang und Inhalt der lex naturalis sind damit prinzipiell entschieden.

[8] De lib. arb., PL 34, 147 c. 30 n. 56.

[9] SH n. 226 sol. et III ad 1; n. 228 ad 4; n. 233 ad 1; n. 263 A 2. u. a.; ratio divina: n. 228 sol.

[10] n. 226 III 1, n. 234 sol., n. 240 1 et ad 3.

[11] SH n. 234 2. [12] n. 226 III 1.

[13] Aus *Augustinus*, 83 Qq., PL 40, 18 q. 28; De Gen. contra Manich. PL 34, 175 c. 2 n. 4. Desgleichen ist der *Lombarde* dieser Anschauung (I, 273), nach Grabmann (p. 22) ebenso *Wilhelm von Auxerre*. Auch *Alexander von Hales* sagt (I, 416, 29; I, 452): „sola Dei voluntas, cuius nulla causa quaerenda est." *Duns Scotus* hat das konsequent weitergeführt (vgl. allg. dazu Kahl, Die Lehre vom Primat des Willens bei Augustinus, Duns Scotus und Descartes. Diss. Straßburg 1886, und O. Zänker, Der Primat des Willens über den Intellekt bei Augustin 1907).

[14] n. 234 ad 1: dicendum quod secundum rationem intelligentiae verum est quod voluntas Dei est cum ratione. Unde bene sequitur: ‚Deus vult hoc; ergo hoc habet rationem', sed illa ratio nihil aliud est secundum rem quam ipsa voluntas. — Diese Stellungnahme ist nicht verwunderlich. Der Einfluß der Hl. Schrift hatte zum ersten Male auf den autonomen Willen Gottes aufmerksam werden lassen. Doch ist weder in der Antike, noch bei den Kirchenvätern, noch in der Scholastik der „nackte" Wille der Neuzeit je bekannt geworden. Immer wurde er, bis herauf zu *Kant*, als von der Vernunft durchwaltet verstanden.

[15] Die Lehre *Augustins* (83 Qq., PL 40, 18 q. 28; De Gen. c. Manich., PL 34, 175 c. 2 n. 4) wird sinngemäß in SH n. 234 b angeführt: voluntatis divinae . . . non est aliqua causa nec ratio.

[16] Ein Lieblingsgedanke des *Anselm von Canterbury* (Cur Deus homo, PL 158, 377 f. c. 12; zit. in SH n. 234 c): „cum Deus liber sit, nulli legi nulliusque iudicio subiacet, ut nihil decens, nihil rectum sit nisi quia vult."

Gottes gefährdet wäre. Er kann nicht vom Erkennen abgeleitet werden. Was aber Gott will, ist „cum ratione"; ratio und voluntas sind in Gott sachlich, wenn auch nicht begrifflich, identisch[17]. So kann zwar Gott wollen, daß es regnet oder nicht; aber nicht, daß Lügen recht ist. Denn durch das Wollen Gottes: es soll regnen, wird nicht die andere Möglichkeit (daß es nicht regnet) ein für allemal ausgeschlossen; doch die Setzung „Lüge ist unrecht" schließt ihr Gegenteil aus[18]. Gott würde sich, so ist der unausgesprochene Grundgedanke, sonst selbst widersprechen[19].

b) *Das Verhältnis des ewigen Gesetzes zum göttlichen Willen*

Der Unterschied zwischen lex und voluntas besteht demnach nicht im Wesen. Sie sind wesensgleich. Wohl aber ist er terminologischer Art[20]. Sinngemäß könnte man sagen, sie unterschieden sich im Bezugspunkt. Der göttliche Wille intendiert die Handlung selbst[21] in ihrer Werthaftigkeit[22], das ewige Gesetz dagegen ordnet die Handlung gemäß dieser Gutheit darauf hin, daß sie geschehen soll oder nicht; wenn sie schon getan ist, darauf, daß sie belohnt oder bestraft wird[23]. Die Betonung liegt also bei der lex mehr auf ihrer Natur als Gebot und Ordnung[24].

c) *Das Verhältnis des ewigen Gesetzes zur göttlichen Vernunft*

Die „rationes particulares"

Aus dem bisher Angeführten erhellt, daß die lex aeterna als ratio, weil vom göttlichen Willen bestimmt, in erster Linie ratio divina ist: göttliches Vernunftgesetz, das alles beurteilt und plant[25]. Davon abgeleitet, ist sie summa ratio der anderen Gesetze[26]. Ratio wird in diesem Zusammenhang zur „divina causa, connotando respectum ad creaturam, prout ipsa habet esse in ordinem . . . ad finem"[27]. Deshalb kann man von vielen rationes particulares sprechen, wenn man an die zeitlichen Einzelziele denkt; aber vom letzten Ziel her gibt es nur eine ratio, eine einzige „Kunst" zur Erreichung dieses Zieles[28]. Damit nähert sich der Begriff der ratio, im letzteren Sinn gebraucht, wieder dem der göttlichen Vernunft.

---

[17] n. 234 sol.

[18] n. 234 ad 2.

[19] Damit erledigt sich auch die Frage, ob das ewige Gesetz den Willen Gottes bestimmen könne (SH n. 234 sol.).

[20] SH n. 234 sol., n. 240 ad 3: differt in ratione intelligentiae.

[21] n. 240 ad 3: voluntas respicit actum, lex vero ordinem actus.

[22] n. 234 sol.: dicitur voluntas respectu boni, in quantum acceptat quod bonum est, eadem voluntas dicitur lex, in quantum ordinat quod bonum est.

[23] Siehe die Lehre von den Wirkungen des ewigen Gesetzes, unten VIII, 2.

[24] Vgl. u. XXVII, 2.

[25] SH n. 228 sol.: ratio divina, secundum quam diiudicat et disponit omnia.

[26] SH l. c.; 4 et ad 4.

[27] n. 229 sol.

[28] n. 229 sol. 1.: secundum . . . quod ratio respicit ordinem . . . creaturarum . . . ad finem creatum, dicimus quod sunt plures rationes ratione connotati, una tamen semper est ratione principalis significati . . . Secundum quod respicit ordinem rerum ad finem ultimum increatum, sic est una sola ratio, et hanc rationem connotat ars.

„Summa ratio“ gewinnt so eine doppelte Bedeutung. Von Gott her ist sie die göttliche Vernunft, letzten Endes divina voluntas „cum“ ratione. Vom Geschöpf her wird sie zur divina causa, Quellgrund und damit Geltungsgrund aller anderen Gesetze. Diesen verleiht sie das Sein und, weil ratio, rationale Erkennbarkeit. Aus dem ewigen Gesetz als summa ratio rührt deshalb die Forderung nach Gehorsam gegenüber diesem Gesetz her[29]. Nicht isolierter „Wille“ oder starre „Vernunft“ Gottes heischen Befolgung des Gesetzes, sondern sein gütiger Heilswille, der Gottes, also vernünftig ist.

V. Die Eigenschaften des ewigen Gesetzes

1. Ewigkeit

Die lex aeterna ist „ewig“. Damit ist nach dem Sprachgebrauch der SH ihre Überweltlichkeit ausgesagt (das schließt nicht aus, daß sie gerade in der Welt ihre eigentliche Wirkung entfaltet). Das bedeutet einmal, daß sie den menschlichen Geist überschreitet (supra mentem nostram)[1], zum andern, daß sie unzeitlich ist, also mit der Kategorie der Zeit nicht faßbar[2]. Sie gilt deshalb auch „in patria“, im Vollendungszustand des Menschen am Ende der Zeiten[3].

2. Unveränderlichkeit[4, 5]

Jede Veränderung eines Gebotes bedeutet, daß seine Geltung zu Ende geht. Da es solche Veränderungen beim ewigen Gesetz gibt[6], wäre es prinzipiell nicht ewig. Es versteht sich, daß sich an diesem Punkt die Diskussion von jeher entzündet hat. Deshalb führt der Lösungsversuch in der SH tief in das Wesen der lex aeterna ein. — Zugleich aber, was in diesem Zusammenhang das Wichtigste ist, fällt bei der engen Verknüpfung von natürlichem und ewigem Gesetz mit der Bejahung oder Verneinung der Veränderlichkeit gleichzeitig die Vorentscheidung über die gleiche Frage innerhalb des natürlichen Gesetzes.

Historischer Anlaß der Erörterung sind einige exegetische Probleme des Alten Testamentes; von vielen Patriarchen wird die Polygamie überliefert[7]; die Hurenehe Osees wie die Mitnahme der Schätze der Ägypter durch die Israeliten sind weitere Fragen dieser Art. Herkömmlich werden sie beim Naturgesetz untersucht. Aber beim ewigen Gesetz trifft die Ewigkeit und Unveränderlichkeit Gottes auf die Endlichkeit und Wandelbarkeit der Schöpfung. Deshalb war es für Johann de Rupella notwendig, die Veränderlichkeit schon beim ewigen Ge-

---

29 n. 233 ad 1; *Augustinus,* De lib. arb., PL 32, 1229 c. 6 n. 15.
1 SH n. 224 sol., n. 227 a. A.; *Augustinus,* De vera rel., PL 34, 147 c. 30 n. 56.
2 Vgl. die Stellen, wo Zeitlichkeit und ewiges Gesetz als ausschließende Gegensätze gesehen werden: n. 224 2 et ad 1, b, c; n. 226 sol. u. a.
3 n. 239 sol. — nur daß dort das „Verdienen“ nicht mehr gefordert ist.
4 SH n. 228 (c. 5).
5 Ewigkeit und Unveränderlichkeit sind die Attribute, die *Augustin* (neben der alles umfassenden Natur der lex aeterna) von *Cicero* übernahm (Schubert p. 6 f., 27 ff.).
6 Vgl. die Eingangserwägungen in SH n. 228. 7 n. 228 2 u. a.

setz einer näheren Betrachtung zu unterziehen. Diese bewegt sich zunächst nur im grundsätzlichen Bereich, als Grundlage der Erörterung dieser Frage beim Naturgesetz[8].

a) *Voluntas beneplaciti und voluntas signi*

Ausgangspunkt seiner Lösung ist eine Unterscheidung[9] zwischen der göttlichen voluntas beneplaciti und der voluntas signi[10], also zwischen dem „Willen des Wohlgefallens“ und dem „Willen des Zeichens“[11]. Gemeint ist der göttliche Ratschluß und dessen Offenbarungen gegenüber dem Geschöpf in der Zeit. Da sie zur Lösung vieler Schwierigkeiten dienlich schien, wurde sie Allgemeingut der Scholastik. Der Wille des Wohlgefallens, der mit dem Wesen Gottes zusammentrifft[12], ist ein einiger, damit ewig und unveränderlich; er ist also der Wille Gottes im eigentlichen Sinn, wie das Thomas von Aquin ausdrücklich betont[13], aber auch hier gemeint ist. Die Kundgebungen und Zeichen dieses Willens dagegen sind vielfältig und damit veränderlich. Ebenso, fährt Rupella fort, verhält es sich mit dem ewigen Gesetz. „Ebenso“, weil ewiges Gesetz und Wille Gottes nicht völlig das Gleiche bezeichnen[14]. Denn veränderlich ist nicht der Ratschluß Gottes, sondern sein Spruch[15] bzw. dessen Ausführung. Das ewige Gesetz ist nämlich unveränderlich, insofern es die göttliche Vernunft darstellt, die alles beurteilt und plant. Damit ist es auch unwandelbar als ratio der anderen Gesetze. Veränderlich wird es dagegen, insofern es in die Zeit hineinwirkt[16], als Ausspruch dieses Gesetzes auf eine bestimmte Situation hin; vom Menschen her gesehen wirkt es seine Vernehmbarkeit, gemäß der jeweils veränderten geschichtlichen und persönlichen Lage. Diese Wandlung ist nicht sprunghaft, sondern stetig und angepaßt, „täglich sich ändernd“[17].

Eine andere Unterscheidung steht in sachlicher Nähe. Das ewige Gesetz ist ja in einem gewissen Sinn lex in dispositione, also Gesetzentwurf, nämlich noch nicht in promulgatione, verkündet[18]. Es ist gewissermaßen „intern“; die

---

[8] Vor n. 224.

[9] Sie findet sich wohl erstmals bei *Hugo von St. Viktor*, gest. 1141 (Summa Sent., PL 176, 64 tr. 1 c. 13), die wohl über die Sentenzen des *Lombarden* zu *Rupella* gelangte.

[10] Vgl. hierüber ausführlich F. Stegmüller, Die Lehre vom allg. Heilswillen in der Scholastik bis Thomas von Aquin, Rom 1929 p. 32 ff.

[11] *Alexander* dagegen unterscheidet mit dem *Damascener* zwischen voluntas antecedens und voluntas sequens (I, 460).

[12] n. 228 sol.: Dicendum quod sicut dicitur voluntas Dei dupliciter, scilicet voluntas quae est essentia Dei, et haec est voluntas beneplaciti et haec est immutabilis; et voluntas signi. et haec est mutabilis, sic loquendo de lege divina dupliciter possumus dicere quod uno modo est mutabilis, alio modo est immutabilis, secundum quod dicit Gregorius: Deus non mutat consilium sed sententiam. Et appellatur ibi consilium ratio divina . . .; sententia autem appellatur ipse temporalis effectus qui sequitur, et iste mutabilis est. — Die Stelle aus *Gregorius* (PL 75, 1127 B, 1144 B c. 6 n. 14 et c. 37 n. 46) erörtert *Alexander* in anderem Zusammenhang (I, 453 c, d), nämlich der Ideenlehre, von der die SH hier schweigt.

[13] STh I q. 19, 11 c. [14] S. o. IV, 3 b.

[15] Vgl. Anm. 12; z. B. sind die Strafen, die die Propheten androhen, der voluntas signi zugeordnet: SH n. 228 3 et ad 3.

[16] SH l. c. sol.: ipse temporalis effectus qui sequitur . . . mutabilis est . . .

[17] l. c.: mutatur quotidie. [18] n. 224 1 et ad 1; vgl. oben I.

Bestimmung zur Verkündung ist Essentiale, nicht aber die Verkündung selbst, aus der die Veränderlichkeit sich ergibt. Insofern das ewige Gesetz der Veränderlichkeit unterliegt, kann man es also nicht eigentlich lex aeterna nennen, vielmehr muß man es als lex temporalis, als zeitliches Gesetz bezeichnen[19]. Damit ist ein doppelter Begriff der lex aeterna zu unterscheiden[20]. Soweit das ewige Gesetz auf die ewigen rationes beschränkt wird, bedeutet dies nicht gleichzeitig, daß diese „jenseitig" sind, also den Menschen transzendieren. Als Basis der einzelnen Vorschriften Gottes bzw. der Natur sind sie nur über-, nicht außerweltlich und werden damit in der Welt vorgefunden.

b) *Das Bild vom göttlichen Arzt*

Diese Ableitung der Veränderlichkeit des ewigen Gesetzes (im weiteren Sinne) ist noch unklar. Wie kann ein Wille veränderliche Ausformungen enthalten? Schon Augustinus hatte sich viel mit dieser Frage im Rahmen seiner Lehre von der Vorsehung und der Prädestination befaßt. Rupella erläutert sie am Bild von der Heilkunst[21], das auch bei der Erörterung des Naturgesetzes wiederkehrt[22]. Es ist sehr gut geeignet, diese Schwierigkeit aufzuhellen.

Es gibt nur eine Heilkunst, die der Arzt handhabt. Sie gebietet zum Beispiel, daß dem Kranken Wein vorenthalten wird, während er doch dem Gesunden zuträglich ist[23]. Allgemeiner gesagt, umfaßt die eine Heilkunst viele Einzelvorschriften, die ihrerseits je nach dem Zustand des Kranken und der Krankheit veränderlich sind. Die Wandelbarkeit des ewigen Gesetzes ergibt sich also lediglich bezüglich der zeitlichen Wirkungen[24]. Damit löst Rupella auch die Frage, woher die Bedingtheit des ewigen Gesetzes (und damit die Veränderlichkeit) rühre. Denn seine Vorschrift lautet zum Beispiel: „wenn jemand gut ist, wird er gerettet werden". Sie ergibt sich prinzipiell aus dem Geschöpf, das kraft seiner eigenen Entscheidung sich für das Gute oder das Böse entschließt. Dagegen ist sie nicht von Gott verursacht, weil er im ewigen Gesetz zugleich und unabänderlich sagt, „wer gut ist, wird gerettet, und wer böse, wird verdammt werden"[25]. Mit anderen Worten, nur die Auswirkung des Gesetzes (actus legis), nämlich welche von beiden Normen im Einzelfall in Wirkung treten soll, wird vom Menschen ausgelöst[26]. In Abwandlung eines auch von Rupella gebrauchten Bildes[27] kann man das ewige Gesetz mit der Sonne vergleichen, die allen Gegenständen Licht spendet, aber jeden in seiner eigenen

[19] n. 228 sol. — in der unten VII, 1 b gebrauchten Bedeutung.

[20] Diese Einengung wird nämlich nicht überall gebraucht, vgl. SH n. 229 sol. Bezüglich der lex aeterna i. w. S. sagt *Rupella* sogar, von einer echten Veränderung könne man nur dann sprechen, wenn verschiedene Gebote aus verschiedenen rationes folgten, nicht aber wenn sie aus der gleichen ratio flössen, wie es hier der Fall ist (SH n. 228 1 et ad 1.).

[21] SH n. 229 1, n. 228 ad 2.

[22] n. 247 ad 1. — Es ist wohl entnommen aus *Augustinus* (De vera rel., PL 34, 136 c. 17 n. 34; Contra Faustum, PL 40, 505 c. 14), obwohl auch *Hieronymus* (PL 26 zu Eph. 4, 16) und bes. *Gregor von Nyssa* es kennen.

[23] n. 247 ad 1.

[24] n. 228 ad 2, ebenso n. 247 ad 4: varietas est in effectu temporali.

[25] Vgl. auch Stegmüller, op. cit. p. 51.

[26] n. 228 4 et ad 4.

[27] n. 247 sol. et ad 2.

Farbe aufleuchten läßt, ohne daß deshalb das Sonnenlicht im Wesen verwandelt würde[28].

Damit bleibt von der Unveränderlichkeit des ewigen Gesetzes nicht mehr viel übrig. Zwar wird sie prinzipiell (mit der lex aeterna i. e. S.) festgehalten; doch „praktisch", also in Auswirkung und Anwendung, ist es veränderlich.

3. Einheit

Die Aussage, daß das ewige Gesetz unwandelbar sei, ist eng verwandt mit der, daß es eines und einheitlich sei[29]. Deshalb sind Problemstellung und Lösung teilweise gleich. Hier wie dort geht es nicht zunächst um das ewige Gesetz, sondern um eine Angabe über das Wesen Gottes, nämlich seine Einheit. Wenn nämlich der Wille Gottes sachlich mit dem ewigen Gesetz identisch ist, so scheint die Vielfalt der Gebote unerklärlich, die vom ewigen Gesetz ausgehen.

Als modus dicendi, weiß Rupella als theologische Regel anzugeben, könne man in der Tat in der Mehrzahl von Gott reden; aber das gelte nur per abstractionem, wie bei den Ideen. Was aber das Wesen Gottes betrifft, so könne da keine Vielheit angenommen werden[30].

Im übrigen gilt auch hier das Bild von der Kunst des Arztes. Es gibt eine einzige Heilkunst für den Arzt, viele anzuwendende Mittel dagegen im Hinblick auf die Kreatur[31]. Unter zwei Gesichtspunkten kann die lex aeterna betrachtet werden, nämlich als „ars" (Heilkunst) wie als „ratio" (die auf die Einzelvorschrift abzielende Überlegung des Arztes). Denn unter Kunst versteht man den Inbegriff der Prinzipien, die auf ein Ziel tendieren[32]. Als Ziele müssen dabei sowohl das ewige als auch die zeitlichen Einzelziele begriffen werden — wieder je nach dem Standpunkt, den man bei der Betrachtung des ewigen Gesetzes einnimmt.

VI. Das ewige Gesetz als Ursprung der übrigen Gesetze

In dem Satz, daß alle anderen Gesetze vom ewigen Gesetz ausgehen[1], ist die eigentliche rechtsphilosophische Bedeutung des ewigen Gesetzes enthalten[2]. Was über die lex aeterna als ratio gesagt wurde, hier erfährt es seine Zu-

[28] Nur einen Schritt weiter und *Rupella* hätte den modernen Ansatz des sog. „konkret-individualisierenden" Naturrechts vorweggenommen. Denn, um beim Gleichnis vom Arzt zu bleiben, jeder Krankheit entspricht, unveränderlich, diese bestimmte Heilvorschrift (wenn man unterstellt, daß „die Heilkunst" als Ganzes bekannt ist — eine notwendige Annahme, denn dieser Arzt ist Gott). Also sind nicht nur die Erwägungen unveränderlich, die zum Heilmittel führen (so *Johann de Rupella*), sondern auch die Vorschriften selbst! Oder, um es mit den Worten K. Engischs auszudrücken: „Für diesen eigentümlichen Fall, für diese ganz bestimmte Lage ist dies und nur dies rechtens, unter anderen Umständen oder ‚im allgemeinen' mag anderes als ‚richtiges Recht' gelten" (Die Idee der Konkretisierung in Recht und Rechtswissenschaft unserer Zeit, 1953 p. 228 f.) — Doch so weit zu gehen war für *Rupella* nicht notwendig. Sein Anliegen ist nur, in Gott keinen Wandel hineinzutragen, nicht aber die Unveränderlichkeit des Naturgesetzes und Naturrechts im Sinne der gegenwärtigen Diskussion zwischen geschichtlichem und statischem Verständnis zu begründen.

[29] Verschieden ist allerdings die historische Herkunft der Attribute. Während die Unveränderlichkeit ein Anliegen *Ciceros* war, ist die Betonung der Einheit charakteristisch für den *Augustin* ebenfalls gut bekannten *Plotin*.

[30] SH n. 229 2 et ad 2. [31] l. c. 1 et sol. [32] l. c., sol. 1.

[1] SH vor n. 241 u. a., aus *Cicero* über *Augustin* (Schubert p. 14 ff., 29 ff.).

[2] Sie wird deshalb auch von *Thomas* als Grundlage seiner Auffassung akzeptiert (STh I, 2 q. 93, 3), wie überhaupt die ganze lex-aeterna-Lehre seiner theologischen Summe aufs stärkste von *Rupella* beeinflußt ist.

sammenfassung und Begründung von der Zielsetzung her. Der vernünftige Wille Gottes ist Träger des ewigen Gesetzes. Als Gebot trägt er Gesetzescharakter. Die lex verlangt naturgemäß Unterworfene, sie ist auf ein Objekt bezogen. Da aber ratio nicht nur Wesens-, sondern auch Quellgrund (Aug.), damit Beziehentlichkeit ist[3], wird das ewige Gesetz als summa ratio zum Ausdruck der göttlichen Vernunft in ihrer Bezogenheit auf die Geschöpfe. Daraus ergibt sich das Janusgesicht der lex aeterna: von Gott her ist sie Weltplan; zugleich aber erscheint sie als Prinzip und ratio der anderen „Gesetze“, also des kontingenten Seins in seinem gesetzhaften Aspekt. Dies alles ist in anderem Zusammenhang schon kurz dargelegt worden[4]. Hier soll innerhalb der Lehre der SH vom menschlichen Gesetz gezeigt werden, wie die Ableitung der Gesetze näher zu verstehen ist. Bei dieser Gelegenheit werden die Aussagen über das menschliche Gesetz zusammengefaßt, soweit sie von Rupella in der SH gegeben werden.

Die Summa Halesiana schlägt methodisch einen anderen Weg ein. Unter der Überschrift „Ableitung der anderen Gesetze“ wird nacheinander behandelt: erstens das ungerechte Gesetz (n. 230), zweitens die lex carnis (n. 231), drittens das menschliche Gesetz (n. 232) und viertens das Naturgesetz (n. 233). Auf die sonstigen Arten des Gesetzes, die Rupella im Traktat erwähnt, z. B. das zeitliche Gesetz im Gegensatz zum ewigen, geht er systematisch nicht ein. Das geschieht deshalb, weil bei ihnen die Ableitung keine neuen Gesichtspunkte ergibt.

Hier erschien es angezeigt, nur das menschliche Gesetz (mit der Sonderfrage des ungerechten Gesetzes) auszuführen, während das Naturgesetz später (Teil XIII der Arbeit) in seiner Abhängigkeit vom ewigen Gesetz darzustellen ist. Denn die Fragestellung ist in der SH von der Gebotslehre und vom Dekalog bestimmt, hier dagegen vom Naturgesetz. Deshalb ist hier auch über die lex carnis nur beiläufig zu handeln, nämlich beim ungerechten Gesetz[5].

VII. Exkurs über das menschliche Gesetz

Die Lehre vom zeitlichen und damit vom menschlichen Gesetz wird in der SH nur gelegentlich berührt. Dennoch sind die Hinweise zahlreich genug, um eine systematische Lehre in diesen Stellen aufdecken zu können. Da aber das menschliche Gesetz mit dem zeitlichen eng verwandt ist, sei kurz auf das letztere eingegangen.

1. Lex temporalis

Die lex temporalis (das zeitliche Gesetz) wird in mehreren Zusammenhängen erwähnt: einmal zur Begründung des ewigen Gesetzes[1], zum anderen beim menschlichen Gesetz als eines der von der lex aeterna abgeleiteten Gesetze[2], schließlich ist — neben mehreren anderen Stellen — auch die Verhältnisbestimmung von zeitlichem und natürlichem Gesetz von Bedeutung[3].

Dabei läßt sich ein dreifacher Gebrauch des Begriffes feststellen:

---

[3] Diese doppelte Bedeutung der ratio ist unübersetzbar.
[4] S. o. III, 3; IV, 3. [5] VII, 4.
[1] SH n. 224. [2] n. 232. [3] n. 276.

a) Als Gegensatz zum göttlichen[4], ewigen Gesetz umfaßt die lex temporalis alles nicht-ewige Gesetz[5], wie z. B. das Naturgesetz. Bezeichnenderweise wird der Begriff in diesem Sinne meist im Plural gebraucht (leges temporales)[6]. Dabei wird die Frage erörtert, wie von dem einen ewigen Gesetz eine Vielheit von zeitlichen Gesetzen abgeleitet sein kann, ohne daß die Einheit des ewigen gefährdet wird, das ja mit dem einen Gott sachlich zusammenfällt[7]. In dieser Ausprägung umfaßt das zeitliche Gesetz das gesatzte göttliche Recht (das mosaische und das des Evangeliums)[8], [9] ebenso wie das grundsätzlich ungesatzte des Naturgesetzes[10].

b) Als lex divina temporalis[11] ist das zeitliche Gesetz die abgeleitete veränderliche Wirkung des an sich unveränderlichen ewigen Gesetzes in die Zeit hinein, dessen der Schöpfung zugewandte Seite. Es kann als Zwischenstufe zwischen der lex aeterna und den leges temporales (oben a) aufgefaßt werden. In diesem Sinne wird lex temporalis nur einmal gebraucht[12].

c) Endlich steht lex temporalis an vielen Stellen synonym für lex humana. Dieser Wortsinn mag sich daraus erklären, daß Augustinus, der am häufigsten zitiert wird, lex temporalis anstelle von lex humana verwendet[13]. Daß die beiden Begriffe völlig ohne Unterschied benützt werden, zeigt besonders deutlich n. 232, wo in den Eingangsworten als Thema von der lex humana gesprochen wird, ebenso im ersten Gegenargument, während in der Antwort von der lex temporalis die Rede ist, ohne daß ein Grund für die Unterscheidung ersichtlich wäre[14].

d) Beiläufig sei bemerkt, daß als weiteres Synonym für das menschliche Gesetz „lex positiva" verwendet wird[15], meist in der Nebenbedeutung des geltenden Rechtes. Soweit ich sehen kann, erscheint dagegen nirgends das mosaische oder das Gesetz des Evangeliums als lex positiva, obwohl es sich doch um „positives" Gesetz handelt.

2. Die lex humana und ihre Herkunft

Das menschliche Gesetz erhält seine Legitimation nicht aus sich selbst; es bezieht seine Berechtigung nicht vom Volk oder vom Gesetzgeber, sondern ist

---

[4] n. 232 1 et ad 1; vgl. XXV, 1

[5] Die etwas abwertende Bedeutung, die bei *Augustin* noch mitschwingt (*Augustinus*, De lib. arb., PL 32, 1238 c. 15 n. 31: beatos illos sub aeterna lege agere, miseris vero temporalis lex imponitur), ist bei *Rupella* verschwunden (SH n. 237 2 et ad 2).

[6] n. 229 a, 1, 2. [7] n. 229 ad 2. [8] n. 276 sol.

[9] Zum Begriff der lex evangelica vgl. G. Söhngen, Gesetz u. Evangelium, Freiburg—München 1957.

[10] Dies ist die augustinische Zweiteilung der Gesetze (PL 32, 1229), die er bei *Cicero* kennengelernt hatte (Schubert p. 26).

[11] n. 228 sol.: de lege divina dupliciter possumus dicere . . . Et secundum primum modum dicetur lex aeterna . . .; secundum quod accipitur pro sententia, non dicitur lex aeterna, sed temporalis. [12] SH l. c.

[13] Vgl. n. 232a = *Augustinus*, De lib. arb., PL 32, 1229 c. 6 n. 15 und SH l. c. 2.; SH l. c. ad 2 = *Augustinus*, op. cit., PL 32, 1227 c. 5 n. 11: „laudo et probo istam, scil. legem temporalem . . ." [14] Ferner unterschiedslos n. 240 2 et ad 1—2.

[15] n. 257 1; vgl. unten XV, 3.

vom ewigen Gesetz abgeleitet, wie alle anderen Gesetze auch[16]. Es wird vom ewigen Gesetz „abgezogen“[17], denn die lex aeterna umfaßt sie alle[18]. Darin kommt zweierlei zum Ausdruck.

Zum ersten ist die Überordnung des ewigen Gesetzes nicht so sehr mit Aristoteles von der Kausalität her aufzufassen (prima causa), als vielmehr mit Plato im Sinne des Teilhabe-Gedankens: wie alle Wahrheit und alle Gutheit von der ersten Wahrheit und Gutheit, so ist auch das (menschliche) Gesetz vom ewigen[19]. Zum anderen kann damit die lex humana nur insoweit abgeleitet sein, als sie mit dem ewigen vereinbar ist[20]. Umgekehrt ist alles Gerechte und Legitime vom ewigen Gesetz, wie Augustinus sagt[21]. Das ist nur die Konsequenz aus dem ursprünglich platonischen Gedanken, daß „lex“ im eigentlichen Sinn nur das gute Gesetz ist[22]. Sein hat ja nur das Gute; „böses Sein“ ist ein Widerspruch in sich, das Böse ist nur Beraubung (privatio). Damit ist das Problem des ungerechten Gesetzes berührt[23].

3. Die Eigenständigkeit des menschlichen Gesetzes

Die Eigenständigkeit des menschlichen Gesetzes zeigt sich in der Weise, wie die Ableitung durch den Gesetzgeber geschieht (a), und durch die Grenzen und Möglichkeiten, die ihm durch den Gesetzeszweck gesetzt sind (b, c).

a) *Die Art und Weise der Ableitung des menschlichen Gesetzes*

Sie geschieht durch Mitwirkung des Menschen. Hier zeigt sich ein erster Unterschied zum Naturgesetz. Dieses ist eingegeben[24], damit vorgegeben und unabhängig von menschlichem Zutun. Es wirkt von selbst[25]. Durch die Erkenntnis des ewigen Gesetzes im Naturgesetz erfaßt der Gesetzgeber durch die menschliche ratio zunächst allgemein die ratio legis der geplanten Bestimmung; denn das ewige Gesetz ist ja ratio legis der anderen Gesetze[26]. Zum Beispiel

---

[16] SH vor n. 241: consequenter inquirendum est de legibus derivatis a lege aeterna . . . Harum autem quaedam est rationali creaturae indita, ut lex naturalis; quaedam vero imposita sive addita, ut lex Moysi, lex Evangelii et humana. — Wieder ist ein augustinischer Gedanke Grundlage der rupellanischen Erörterung: De lib. arb. PL 32, 1221 c. 6 n. 15, in SH n. 232 a: in temporali lege nihil est iustum atque legitimum, quod non ex aeterna homines sibi derivaverint.

[17] SH n. 232 sol.: dicendum quod omnis lex humana et omnes leges, quantum ad id quod habent iustum et legitimum in se (vgl. Anm. 16), tractae sunt a lege aeterna, sicut omne id quod bonum est in creatura tractum est ex bonitate prima et quod verum ex veritate prima. — Ebenso n. 240 2, n. 232 b.

[18] n. 237 ad 2: quia complectitur eam et circuit omnes leges. — Vgl. dazu *Boethius*, De consol. phil., PL 63, 820 IV pr. 6. — Damit ist ein wichtiges Prinzip ausgesprochen, das geeignet gewesen wäre, viele Fragen zu vereinfachen. Denn gegenüber dem ewigen Gesetz, dieses als unausdenkbare Fülle verstanden, erscheint jedes andere als Beschränkung. Die Erörterung der Dispens z. B. wäre damit wesentlich erleichtert worden. *Rupella* hat diesen Weg nicht beschritten, weil auch *Augustin* diese Möglichkeit außer acht läßt.

[19] n. 232 b, und oben Anm. 17.

[20] n. 232 sol. [21] Oben Anm. 16.

[22] n. 226 II ad 1. [23] Unten VII, 4. [24] Oben Anm. 16, u. v. a.

[25] Oben II Anm. 13: sine nostra cooperatione.

[26] U. a. vgl. SH n. 229 a: lex aeterna . . . est ratio legum temporalium.

gibt das ewige Gesetz als ratio an, daß Ehrenämter zu verteilen sind[27]. Darauf läßt ihn die Analyse des konkreten Zustandes seines Volkes die „rationes particulares" finden: einem guten Volk steht es zu, die Ehrenämter selbst zu verteilen, einem schlechten nicht.

Die gleiche ratio legis, das ist der Grundgedanke[28], kann so je nach den Umständen zu entgegengesetzten positiven Bestimmungen führen: „das Volk vergibt die Ämter" — „der Herrscher vergibt die Ämter". Beim ersten Rechtssatz ist das Volk pflichtbewußt, beim zweiten leichtsinnig und ungeordnet. Unter dem Gesichtspunkt der Gerechtigkeit liegt jedoch beiden Vorschriften der gleiche Gedanke zugrunde: es ist recht (iustum), wenn ein gutes Volk selbst die Ämter vergibt[29] und umgekehrt. Hier zeigt sich, daß unter „Ableitung" nicht einfachhin eine abstrakte Deduktion verstanden wird[30], die die Erfahrungswirklichkeit außer acht ließe und somit am Leben vorbeiginge. Die rationes particulares sind gleichsam die Einfallspforte der Empirie und des Konkreten.

Der menschliche Gesetzgeber wird also durch das ewige Gesetz gerade nicht ausgeschaltet. Er erhält vielmehr durch die Legitimation aus der lex aeterna die ihm zukommende Würde. Denn nach dem ewigen Gesetz steht es ihm zu und ist es sogar seine Pflicht, Gesetze zu geben[31], soweit diese gerecht sind[32]. Die überzeitlichen Forderungen des ewigen Gesetzes brauchen „Ausführungsbestimmungen"[33], die sie in die wechselnden Zeitbedingungen hinein konkretisieren. Diese Aufgabe ergibt sich aus der gegenseitigen Zuordnung der Menschen[34]. Damit ist nicht nur der Eigenstand des menschlichen Gesetzes gegenüber der

---

[27] Das Beispiel von den Ehrenämtern stammt aus der Nikomachischen Ethik 1131 b f., steht aber dort in anderem Zusammenhang (Erörterung von Gleichheit und Gerechtigkeit). *Rupella* kennt es wohl aus *Augustin* (De lib. arb., PL 32, 1229 c. 6 n. 15). In verwandelter Gestalt ist es sogar bei *Ockham* wiederzufinden (vgl. Kölmel p. 51). — Hier zeigt sich bereits, daß das ewige Gesetz mit den rationes die sachlichen Inhalte des menschlichen Gesetzes nur in Umrissen vorschreibt und damit das menschliche Gesetz nicht nur gestattet, sondern fordert.

[28] Zum Unterschied von heutigen Auffassungen ist die „ratio legis" selbst (als Bestandteil der lex aeterna) Gesetz; außerdem ist sie, aus dem gleichen Grund, auf Gott bezogen und bekommt mit der Ausrichtung auf das zeitliche und ewige Ziel eine finale Gestalt.

[29] SH n. 229 sol., 2. Abs.: secundum hoc dicendum quod lex aeterna potest dici ut ars et ut ratio . . . Si dicamus eam ut ratio, sic est una; si . . . ut rationem, prout ratio accipitur a fine particulari, sic plures est ratione connotati sicut sunt plures fines particulares (zu diesen vgl. unten c). Verbi gratia: lex quaedam temporalis est quod populus det honores, contraria autem lex assignatur in alio tempore; ratio unius legis est levitas et inordinatio populi. Et sic duae sunt rationes particulares istarum legum, et hoc attendendo, ponunt fines particulares et ordinem rerum secundum illos; sed attendendo artem, una est ratio illarum, quia illa ratio, quae dicet ‚iustum est ut populus gravis det honores' dicet quod iustum est ut levis et inordinatus non det honores. — Das gleiche Beispiel wird auch SH n. 228 ad 4 benützt.

[30] Es muß betont werden, daß die später so beliebte rationalistische Ableitung „per modum conclusionis" bei *Rupella* unbekannt ist. Nur einmal wird überhaupt das Wort „conclusio" gebraucht, nämlich n. 276 ad 1.

[31] n. 226 sol.: „lex aeterna est summa ratio, cui semper obtemperandum est" etc. Rationalis enim creatura ordinanda est per leges . . . et ita, cum ei (= homini) conveniat ferre leges temporales, ut dicitur in definitione . . .

[32] n. 230 1., was die solutio bestehen läßt: leges iustae feruntur iussu legis aeternae.

[33] Aber als selbständige, echte Rechtssätze. — n. 276 sol.: bonum morale legis humanae dictat quo modo sit faciendum. [34] n. 226 III ad 1.

lex aeterna gewahrt, es hat auch einen eminent christlichen Sinngehalt: die Inkarnation des ewigen Gesetzes in der Zeit durch Mitarbeit des Menschen im Rahmen des Zweckes des menschlichen Gesetzes[35].

b) *Die Aufgabe des menschlichen Gesetzes, der „Gesetzeszweck"*

Es fällt auf, daß das menschliche Gesetz nicht alles bestraft, was als strafwürdig erscheint[36], wie z. B. Unzucht[37]. Es besteht demnach eine gewisse Diskrepanz zum ewigen Gesetz, woraus man sogar auf einen Mangel der lex humana schließen könnte. Dies trifft jedoch nicht zu. Das menschliche Gesetz ist wesensmäßig unvollständig[38]. Es besteht eine Aufgabenverteilung zwischen dem ewigen und dem menschlichen Gesetz: was das menschliche Gesetz nicht bestraft, ist dem Urteil des ewigen überlassen[39]. Der Mensch kann die Grenze zwischen Schöpfer und Geschöpf nicht von sich aus überschreiten; das menschliche Gesetz regelt nur die Rechtsverhältnisse unter Menschen, nicht auch gegenüber Gott[40].

Aus dieser modern anmutenden Abgrenzung ergibt sich zunächst der allgemeine Zweck (finis) des menschlichen Gesetzes: es zielt auf ein bonum[41]. Das kommt jedem Gesetz zu. Der besondere Sinn des menschlichen Gesetzes besteht darin, die Staaten zu lenken[42]. Hieraus folgt seine Aufgabe. Es hat den Frieden zu schaffen und zu wahren (conciliatio pacis), aber nur zwischen den Menschen untereinander[43]. Aus dem Friedenszweck folgt die vorwiegend negative, m. a. W. restriktive[44] Funktion des Gesetzes. Es soll das Schlechte zügeln[45], es also bestrafen[46], während die Förderung des Guten nur per accidens, mittelbar, Aufgabe des Gesetzes sein kann[47], indem das Gute belohnt wird[48].

c) *Fines particulares und rationes particulares*

Neben dem Friedenszweck, dem finis des menschlichen Gesetzes, stehen die davon abgeleiteten fines particulares[49], die man mit „rechtspolitische Einzel-

---

35 *Alexander* dagegen bemerkt anläßlich der Erörterung der Todesstrafe (AG III, 465 f.) mit *Augustin*, ein Widerspruch zwischen göttlichem und menschlichem Gesetz bestünde deshalb nicht, weil das menschliche nur für die Einfachen (simplices) gelte und den Frieden zu erhalten habe, während die Vorsehung nichts ungestraft lasse.

36 SH n. 232 1, 2; n. 263 A, ad 10; wieder aus *Augustinus*, De lib. arb., PL 32, 1228 c. 5 n. 13; l. c. 32, 1227 c. 5 n. 11. 37 n. 232 ad 1, wie übrigens auch heute.

38 Bis hierher folgt dem auch die thomasische Antwort: STh I, 2 q. 93, 3, 3 et ad 3.

39 n. 232 l. c. — Damit ist keine echte Subsidiarität gemeint, denn das ewige Gesetz umfaßt und regelt als ratio legis auch den Bereich des menschlichen Gesetzes.

40 SH l. c. ad 2. Diese Erörterung wie der folgende Absatz beruht ausschließlich auf *Augustinus*, der hier allein zehnmal zitiert wird. 41 n. 227 sol.: lex non est nisi ad bonum.

42 *Aug.*, De lib. arb., PL 32, 1228 c. 5 n. 13: SH n. 232 1 et ad 1; n. 224 b.

43 n. 232 ad 1: lex temporalis non habet punire nisi mala quae sunt contraria suo fini, qui est conciliatio pacis inter homines (vgl. *Augustinus* l. c.).

44 Deshalb bezieht es sich auch hauptsächlich auf die Begehrkräfte der Seele, vgl. n. 227 sol. 45 *Isidorus*, Etym. II, PL 82, 131 c. 10 n. 5, in: SH n. 240 ad 1.

46 n. 232 l. c. — Lex und iustitia sind nach *Rupella* mit einer deutlichen Betonung auf Strafgesetz und -gerechtigkeit versehen, wenn auch nicht ausschließlich.

47 n. 240 l. c.: lex . . . humana respicit malum per se . . ., bonum vero per accidens, im Gegensatz zum ewigen Gesetz. 48 n. 227 sol.

49 Auch *Thomas* kennt sie; hierzu Lottin, La définition classique de la loi, p. 254 f. Anm. 3.

ziele" übersetzen könnte; mit der Unterscheidung allerdings, daß jeder einzelne Rechtssatz, wie eine ratio particularis, so auch einen finis particularis hat[50]. Die Darlegung des gegenseitigen Verhältnisses von ratio und finis legis erlaubt es, den Vorgang der Gesetzesentstehung weiter zu klären. Zweck (finis) und Grundgedanke (ratio) des Gesetzes bedingen sich gegenseitig[51]. Die Lage wird rechtspolitisch beurteilt: das Volk ist zu böse, die Ämter zu verteilen. Hieraus ergibt sich die Forderung, welches Endergebnis (finis particularis) das Gesetz haben muß: der Friede muß trotz des bösen Volkes auch bei der Ämterverteilung gewahrt bleiben. Die ratio particularis gibt nun das Mittel an, wie dieses Ergebnis zu erreichen ist: die Ämter muß jemand verteilen, der außerhalb des Volkes und über ihm steht. Nun lautet die Einzelnorm endgültig: der Herrscher verteilt die Ehrenämter. So zeitigt das Zusammenwirken von Erfahrung und lex aeterna über die lex naturalis als Kenntnis des ewigen Gesetzes mittels der menschlichen ratio das menschliche Gesetz als eigenständiges Resultat.

Eine letzte Frage bleibt zu klären. Zu welchem Gesetz gehören die empirisch bedingten rationes und fines particulares? Die Antwort hierauf ist in der SH nicht ausdrücklich gegeben, folgt aber mit Notwendigkeit aus dem bisher Gesagten. Wir sind heute geneigt, sie selbstverständlich zum menschlichen Gesetz zu ziehen, weil das ewige Gesetz von den Wechselfällen der Wirklichkeit rein erhalten bleiben soll. Diese im Grunde manichäische (oder wenn man lieber will, pragmatische) Art des Denkens trifft nicht zu. Ratio und finis particularis gehören zum ewigen Gesetz (i w. S.), weil sie an der summa ratio und an dem ewigen finis teilhaben[52]. Zum gleichen Ergebnis führt die Überlegung anhand des Gleichnisses vom ewigen Arzt, denn die Erwägung, die zum richtigen Heilmittel führt, also die ratio particularis, ist bei jeder Krankheit jeweils gleich[53]. Ebenso folgt die Zuordnung der rationes particulares zum ewigen Gesetz aus dem umfassenden ordo, den die lex aeterna aufrichtet. Sie läßt einen Dualismus der Rechtsquellen nicht zu.

4. Lex iniqua

Wenn alle Gesetze vom ewigen Gesetz abgeleitet sind, wie verhält es sich dann mit dem ungerechten Gesetz? Denn es ist unbestreitbar, daß es solche Gesetze gibt; ebenso ist das ewige Gesetz, weil in Gott[54], notwendigerweise gut und damit auch alle abgeleiteten Gesetze[55].

---

[50] Oben Anm. 29.

[51] SH n. 229 sol.: einerseits „ratio accipitur a fine particulari", andererseits „rationes particulares ponunt fines particulares".

[52] Vgl. n. 229 a, im Anschluß an *Augustinus* 83 Qq., PL 40, 30 q. 46 n. 2. Sodann ausdrücklich *Thomas*, STh I, 2 q. 91, 3 ad 1.

[53] n. 228 ad 2.

[54] SH n. 224 ad 1: lex in Deo = lex aeterna.

[55] n. 231 b, n. 232. Vgl. *Thomas von Aquin*, STh I, 2 q. 93, 3 2 et ad 2.

Die Lösung ist oben schon angedeutet worden[56]. Gesetz im eigentlichen Sinn (lex legitima)[57] ist nur das gute Gesetz[58]. Das ist nichts anderes als der Ausdruck der Teilhabe: alles Sein ist gut, weil es vom obersten Sein geschaffen und erkannt ist. Das Gesetz hat Sein, ist also gut. Damit wäre das Problem aber umgangen. Für Rupella ist es klar, daß dennoch das ungerechte Gesetz einen Platz innerhalb der lex aeterna haben muß. (Lex wird damit in einem weiteren Si n gebraucht.) Das alles umgreifende Ordodenken läßt eine andere Möglichkeit nicht zu. Das ewige Gesetz ist zudem so weit gefaßt, daß der göttliche Weltplan und die Weltregierung mit umfaßt sind[59]. Dann aber kann es nichts außerhalb dieser lex geben — ebenso kann aber nichts Böses von Gott bzw. vom ewigen Gesetz ausgehen[60]. Damit ist die Frage nach dem mysterium iniquitatis, nach dem Bösen in der Welt[61] und seiner Vereinbarkeit mit Gott gestellt. Eine Lösung ist nicht durchführbar ohne Rest. So mündet auch die Antwort Rupellas in einer gewissen Aporie.

Das ungerechte Gesetz geschieht nur „permissione legis aeternae“, auf Grund göttlicher Zulassung[62]. Das ist die übliche Begründung. Weiter aber sagt Rupella, daß man dies „erlauben“ recht verstehen müsse: „non ponitur in aliquid“[63]. Das ewige Gesetz enthält gewissermaßen eine Lücke, einen „freien Raum“ für das ungerechte Gesetz; es ordnet nichts an, ist in bezug auf dieses Gesetz inhaltslos. Denn es trifft auf kein Objekt, weil, wie man hinzufügen muß, das Böse kein Sein hat. Wieder steht ein augustinischer Gedanke im Hintergrund: peccatum est nihil, wie der Afrikaner immer wieder gegen die Manichäer betont. Die lex aeterna kann demnach nicht causa oder Ursprung der lex iniqua sein[64]. Man darf vielleicht vom heutigen Standpunkt hier anmerken, daß diese scheinbar rein negative Aussage den theologischen Sinn hat, den Freiheitsraum des Menschen zu sichern. Sie stellt insofern doch eine positive Hinordnung dar.

In der solutio dieses Artikels[65] wird zugleich vom ungerechten Gesetz gesagt, es sei als ungerechtes Gesetz nicht selbst abgeleitet, da es, insofern es böse ist, nicht selbst geordnet ist. Es hat nicht Ursache im ewigen Gesetz, sondern im defectus naturae[66]. Als Natur ist es geordnet, also hingeordnet[67] auf das Ziel des Menschen, die ewige Glorie. Als defectus dagegen enthält es keinen ordo, denn das Wesen des Bösen besteht in der inordinatio[68], sondern wird selbst hin-

---

[56] Oben 2. [57] n. 231 b.

[58] n. 226 II ad 1: Proprie non est lex quae mala est.

[59] S. o. III, 1 und unten VIII, 1. [60] n. 230 a; n. 231 1.

[61] Deshalb darf hier die Lösung der SH n. 231 gestellten Frage verwendet werden, ob auch das (biblische) Sündengesetz von Gott ausgehe.

[62] n. 230 1 et ad 1. [63] l. c., ad 1.

[64] l. c.: hoc modo . . . non est in ratione causae vel originis.

[65] Nämlich der n. 230.

[66] l. c. 2, sol. et ad 2.

[67] Gemeint ist die durch den Fall nicht völlig korrumpierte Urstandsnatur. Ordo und natura sind fast synonym; natura betont mehr die Herkunft, ordo die Hinordnung.

[68] n. 231 sol. a. E., u. a.

geordnet in der Weise der Gerechtigkeit, also hier der ewigen Strafe[69]. Ordnung ist nicht gleich Ableitung[70]. Das ewige Gesetz umschließt nämlich einen doppelten ordo, den der Natur und der (Straf-)Gerechtigkeit[71].

Auf die Frage, ob dem ungerechten Gesetz Gehorsam gebührt, geht Rupella in den zu behandelnden Quästionen nicht näher ein[72]. Nur einmal erklärt er kategorisch vom Gesetz, das dem Naturgesetz direkt widerspricht, es sündige; „non habet in illis"[73], weil es insoweit keine Zuständigkeit hat, wie man umschreibend sagen kann. Ein Verstoß gegen das ewige Gesetz und damit gegen das Naturgesetz ist ja immer (objektive) Sünde[74]. Dennoch ist damit noch nicht ausgemacht, ob auch derjenige sündigt, der ein solches sündhaftes Gesetz befolgt, oder ob er ihm wenigstens in bestimmten Fällen gehorchen muß.

VIII. Der Geltungsbereich des ewigen Gesetzes

1. Die Objekte des ewigen Gesetzes

In zwei verhältnismäßig umfangreichen Kapiteln wird der Frage nach dem Bereich nachgegangen, in dem das ewige Gesetz gilt. Im ersten wird der Reihe nach bestimmt, ob der göttliche Wille, der Sohn Gottes, die unvernünftigen Geschöpfe, die Verdammten, die Gerechten und die Seligen dem ewigen Gesetz unterliegen[1]. Es geht Rupella um den Erweis, daß dem ewigen Gesetz als der Vorsehung Gottes eine universale Geltung zukommt, von der nichts Geschaffenes ausgenommen ist, welcher Art auch immer es sei[2], damit der majestätische Liebeswille Gottes wirklich alleinige und umfassende Ursache[3] alles Seienden ist. Deshalb wurde schon alles Geschöpfliche, insofern es gesetzmäßig strukturiert ist, vom ewigen Gesetz abgeleitet. Jetzt soll die überragende Bedeutung des ewigen Gesetzes auch bezüglich seiner Objekte und damit durch seinen Geltungsbereich aufgewiesen werden.

Das ganze Kapitel, das aus sechs articuli besteht, kreist um den Begriff der subiectio, der Unterworfenheit, die zum Wesen des ewigen Gesetzes gehört. Sie wird schrittweise durch jede Frage weiter bestimmt. Das erklärt auch die scheinbar so unsystematische Aufreihung der Objekte des ewigen Gesetzes.

---

[69] n. 230 ad 2: (malitia) ordinatur ad supplicium aeternum per legem divinam.
[70] l. c.
[71] n. 231 II sol. 6.: ex lege aeterna est ordo naturae et ordo iustitiae.
[72] Obwohl bereits *Aristoteles* (Politik 1281 a) auf das Problem hingewiesen hatte, das dann von der Stoa besonders bei *Cicero* und *Seneca* behandelt wurde, und obwohl die Kanonisten diese Frage schon lange vor *Rupella* erörterten.
[73] n. 249 sol. [74] n. 254 a.
[1] SH n. 234—239; vgl. dazu *Thomas,* STh I, 2 q. 93, 4 ff.
[2] Darin kommt die erste mit *Augustin* dem ewigen Gesetz zugeschriebene Definition zur Geltung: seine umfassende Gültigkeit, der nicht einmal das Böse entgehen kann. Schubert weist auf die ciceronische und plotinische Färbung dieser Lehre *Augustins* hin (p. 27 ff., 43).
[3] n. 226 ad 2: prima causa; n. 229 sol.: causa divina; n. 242 ad 1: causa formalis exemplaris.

a) *Der göttliche Wille?*

Wie schon oben dargelegt wurde[4], kann nicht davon gesprochen werden, daß der Wille Gottes dem ewigen Gesetz unterworfen sei. Da er sachlich mit diesem identisch ist, kann er nicht dessen Objekt sein[5].

b) *Der Sohn Gottes?*

Deshalb kann auch nur in einem gewissen Sinn beim Sohne Gottes eine echte Unterworfenheit angenommen werden. Zwar besteht in der Dreifaltigkeit ein ordo vom Vater zum Heiligen Geist über den Sohn; doch ist dies keine Nachordnung des Ranges, sondern der Beziehung. Der Sohn ist deshalb dem ewigen Gesetz nicht unterworfen, sondern ist selbst das ewige Gesetz[6]. Diese überraschende Konsequenz ergibt sich aus dem Begriff des Gesetzes. Gesetz nämlich enthält Recht und die Herkunft von der Autorität eines Urhebers[7]. Beides trifft auf den Sohn zu. Er ist, als veritas[8], selbst lex[9], denn er stammt vom Vater[10]. Die lex aeterna ist damit eine Appropriation des Sohnes.

Es gibt keine echte Unterwerfung Gottes unter das ewige Gesetz, weder im Wesen, noch gemäß der Person. — Nun müßte das ewige Gesetz als Ordnungsprinzip der Welt alles Geschöpfliche umfassen. Das ist in der Tat der Fall.

c) *Natur und Mensch*

Der Begriff der subiectio teilt sich nun in mehrfacher Weise auf. Die Unterworfenheit kann sein naturaliter und rationaliter[11]. Die Natur ist hier als notwendiger Ablauf[12] verstanden; solcher Art ist das ewige Gesetz für die nicht mit Vernunft begabten Kreaturen. Der Mensch dagegen hat kraft seiner Vernunft die Möglichkeit des Urteils[13]; er kann zustimmen oder die Einwilligung auf Grund der Willensfreiheit verweigern[14]. Es gibt deshalb ein ewiges Gesetz der „Natur" und eines auf den Menschen hin[15]. Im ersteren Sinn zeigt sich wieder die Nähe zu den naturwissenschaftlichen „Naturgesetzen". Auch hier gilt der Unterschied[16]: das moderne Naturgesetz ist autonom und deshalb nicht in Gott begründet[17], weil Gott erst methodisch bei Descartes, dann prinzipiell in der Aufklärung aus der Welt verbannt wurde. Weiter ergibt sich aus der

---

[4] Oben IV, 3.

[5] n. 234. Etwas anders sieht es SH I n. 275, wo der Begriff der lex aeterna vermieden und dafür lex naturae (Dei) eingesetzt wird; letztere ist wiederum sachlich mit der lex naturalis increata *Rupellas* identisch. [6] SH n. 235 sol.

[7] Vgl. u. XXVII, 1.

[8] n. 227. [9] Vgl. oben III, 2. [10] SH l. c.

[11] Diese sonst *Rupella* fremde Unterscheidung zitiert er in SH n. 236 sol. aus *Anselm v. C.*, Cur Deus homo, PL 158, 380 c. 15 und interpretiert sie auf seine eigene Distinktion hin: naturaliter sine iudicio — cum iudicio.

[12] n. 233 ad 1: ordine necessario. [13] n. 236 sol.

[14] n. 233 l. c. — Dem widerspricht oben II, 3 nur scheinbar. Es wurde nämlich erklärt, daß dem Menschen gerade kein Urteil über das ewige Gesetz zustünde: dort ging es um ein Beurteilen dessen, was richtig oder falsch ist; hier um ein Beurteilen, ob ich zustimmen will oder nicht. [15] Vgl. u. a. n. 233 2. [16] S. o. III.

[17] Vgl. dagegen das *Augustinus-Zitat* in n. 233 sol. (Soliloq., PL 32, 871 c. 1 n. 4): Deus, cuius legibus rotantur poli et cursus suos sidera peragunt (ähnlich *Alexander*).

Identität des Gesetzes mit dem Heilswillen Gottes[18], daß auch die „Naturgesetze" in ihrer starren Kausalität teilhaben an der Hinordnung der Welt auf ihr Ende und ihren neuen Beginn. Es ist ihnen also eine Finalität mitgegeben.

d) *Die Verdammten*

Die subiectio des Menschen aus freier Entscheidung ist zugleich in anderer Hinsicht „notwendig". Das zeigt sich bei den Verdammten. Wird das ewige Gesetz befolgt, so stößt man auf die praeceptio, die Norm und ihre Verpflichtung[19]; verweigert man den Gehorsam, so trifft man unausweichlich auf die Strafe[20]. Man kann dem ewigen Gesetz nicht dadurch ausweichen, daß man es nicht befolgt. Wie beim Kreis, bei dem es nur zwei Richtungen gibt, gilt immer eines von beiden, Vorschrift oder Strafe[21]. Deshalb gilt für die Verdammten die lex aeterna als Strafe[22].

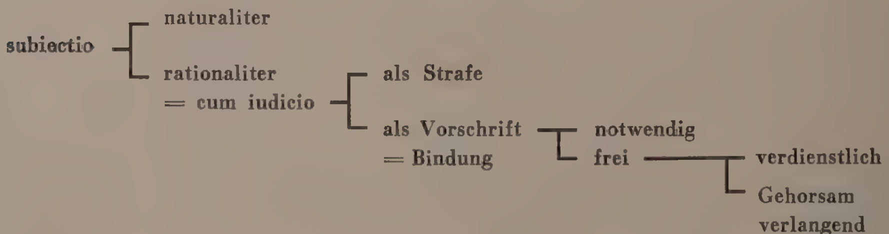
e) *Der Christ*

Die Notwendigkeit des ewigen Gesetzes in diesem Verständnis trotz der Willensfreiheit gilt für die gefallene Welt; der Gerechte, also der Christ insofern er als solcher handelt, steht nicht mehr unter dem ewigen Gesetz als Gesetz. Er ist nur freiwillig sub lege, nicht aus Zwang[23]. Denn es ist ja die höchste Freiheit, den Willen Gottes tun zu dürfen und nichts Böses tun zu müssen. Damit ist an die Stelle des Gesetzes unmittelbar der Wille Gottes getreten. So zeigt sich der Vorrang des Christen in der Welt auch in seiner Stellung zum ewigen Gesetz.

f) *In patria*

Die so verstandene Unterworfenheit und Bindung des Christen an das ewige Gesetz gilt auch „in patria", im Vaterland, wie das schöne scholastische Wort für das ewige Leben heißt. Aber auch hier gilt eine weitere, die letzte Einschränkung. Dem Gesetz als Gebot entspricht zunächst das Gehorchen[24], weiter die Verdienstlichkeit[25]. Der Gehorsam wird als Gleichförmig-machen des menschlichen mit dem göttlichen Willen bezeichnet. Es bleibt auch im Vaterland. Aber das Verdienenkönnen ist überflüssig geworden[26].

Der Begriff der subiectio weist damit folgende Gliederung auf:



[18] Auf die verschiedene Zuordnung des Heilswillens zur voluntas signi bzw. beneplaciti ist hier nicht einzugehen; vgl. Stegmüller l. c.

[19] n. 224 ad 1. [20] So auch *Thomas,* STh I, 2 q. 93, 6 c.

[21] n. 237 sol.; nach *Augustinus* (Confess., PL 32, 699 IV c. 9; De ord. lib., PL 32, 985 u. a.); auch *Anselm* (Cur Deus homo PL 158, 380 c. 15) und schon vorher *Boethius* (De consol. phil., PL 63, 820 pr. 6) kennen diesen Gedanken. — Bezüglich des Strafcharakters der lex aeterna vgl. noch SH n. 224 b, n. 229 b, n. 232 ad 1. [22] n. 237 sol.

[23] l. c.; vgl. dazu *Thomas,* STh I, 2 q. 93, 6 1 et ad 1. Die Lehre von der Erfüllung des mosaischen Gesetzes durch die Botschaft des NT ist hier auf das ewige Gesetz übertragen; vgl. I Tim 1, 9; dazu SH n. 238 1.

[24] Hierzu n. 226 III sol. et ad 1; n. 232 sol. et ad 3; n. 236 ad 1; n. 239 sol. und oben III. 3. [25] n. 240. [26] n. 239 sol.

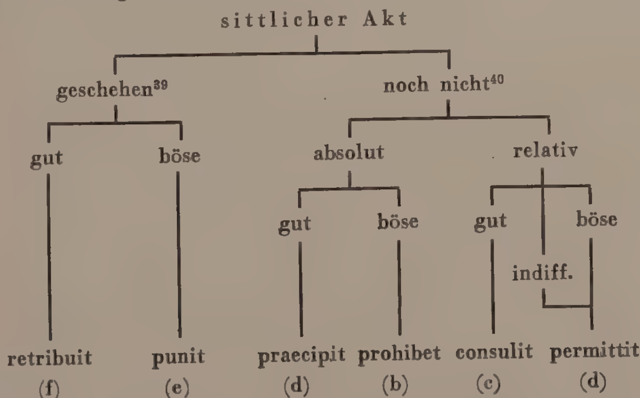
2. Die sittliche Handlung; die sechs Wirkungen des ewigen Gesetzes

Bei der Lehre von den Wirkungen des ewigen Gesetzes im allgemeinen zeigt Rupella, daß nicht nur alle Geschöpfe, sondern auch alle Handlungen geordnet sind. Die oberste und allgemeinste Wirkung des ewigen Gesetzes besteht im Ordnen, was das Hinordnen mit umgreift. Das gilt an sich auch für die unvernünftige Kreatur. Erst nachgeordnete allgemeine Wirkung ist das arctare, die Information und Ausrichtung des vernünftigen Geschöpfes auf ein Ziel[27]. Das fächert sich nun mehrfach auf.

Mit Isidor[28] und Gratian[29] nimmt Rupella sechs Einzelwirkungen des ewigen Gesetzes für die sittlichen Akte des vernunftbegabten Geschöpfes an: es schreibt vor (a) und verbietet (b), rät (c) und läßt zu (d), straft (e) und lohnt (f)[30]. Diese sechsfache Aufteilung gewinnt er durch die Untersuchung der Möglichkeiten der sittlichen Handlung[31]: Eine Handlung ist geschehen oder noch nicht geschehen. Wenn geschehen, ist ihr Ergebnis gut oder böse. Dem entspricht Lohnen (f) und Strafen (e). Also ist jede böse Handlung zu bestrafen[32]. Wenn noch nicht geschehen, so ist das Ergebnis absolut oder relativ gut oder böse. Wenn absolut gut, so gebietet (a) dies das Gesetz[33]; wenn absolut schlecht, verbietet es (b). Wenn vergleichsweise gut, also verglichen mit einem geringeren Gut, rät es (c), wenn vergleichsweise schlecht, läßt es zu (d), damit nichts Schlimmeres geschieht[34].

Scheinbar hat die indifferente Handlung in diesem System keinen Platz, obwohl es doch axiomatisch vorausgesetzt ist, daß alle Handlungen geordnet werden[35]. Rupella bejaht die Möglichkeit solcher indifferenter Akte[36], weil sonst die Handlungsfreiheit durch die restlose Normierung so eingeengt würde, daß die Gefahr der Übertretung der Gebote viel näher gerückt wäre[37]. Über die weitere umstrittene Frage, was man unter diesem Begriff zu verstehen habe (wohl Essen und Schlafen und dgl.), läßt er sich nicht aus, sondern ordnet ihn dem Zulassen (d) zu. Er bezieht also das „permittere" nicht nur auf das relativ Böse, sondern auch auf das Erlaubte, das heißt das Nicht-verbotene[38].

Es ergibt sich also folgendes Schema:



[27] SH n. 233 ad 2.
[28] Etymol. II, PL 82, 131 c. 10 n. 4 und V., PL 82, 202 c. 19, wo aber nur drei Wirkungen aufgezählt werden. [29] Decr. *Grat.* I d. 3 c. 3 (I p. 5).
[30] Die Zahl der Wirkungen ist sehr umstritten. Viele, wie *Thomas* (STh I, 2 q. 92, 2c) entnehmen *Isidor* (op. cit.) die 3-Zahl. [31] n. 240 3 et ad 3.
[32] n. 232 1 et ad 1; n. 224 b.
[33] „gebieten" ist hier i. e. S. gebraucht, SH n. 233 ad 2 (Gegenschluß).
[34] n. 240 3 et sol. [35] n. 240 4. [36] l. c., ad 4. [37] l. c.
[38] Dies ist die Lösung *Gratians* (Decr. I dist. 3 c. 3 [I, 5]).
[39] n. 240 ad 1: ordo retributionis. [40] l. c., ordo executionis.

Die von anderen bevorzugte Dreiteilung der Wirkungen ordnet Rupella dem menschlichen Gesetz zu[41], weil dieses nur per accidens auf das Gute zielt[42] und Isidor mit seiner Aufzählung das menschliche Gesetz gemeint habe[43]. Die naheliegende Folgerung, der lex aeterna kämen fünf Wirkungen zu, weil auch der göttliche Wille fünf „Zeichen" habe[44], lehnt Rupella ab[45] wegen der Objektverschiedenheit von lex und voluntas divina[46]. Die lex bezieht sich auf die Hinordnung des Aktes, die voluntas auf den Akt selbst. Es gibt also keine Handlung des Menschen, die nicht vom ewigen Gesetz erfaßt und auf ihr zeitliches und ewiges Ziel hingeordnet würde.

In all diesen bisher erörterten Themen der Existenz, Erkennbarkeit, Zuordnung, Bedeutung und Wirkung des ewigen Gesetzes ist zugleich sein Wesen geklärt worden. Damit verbleibt die Frage nach seinem Inhalt.

IX. Der Inhalt des ewigen Gesetzes

Die SH enthält keine zusammenfassende Angabe über den Inhalt des ewigen Gesetzes. Der allgemeine Satz „alles Böse ist zu bestrafen"[1] steht neben dem Verbot der Vielweiberei[2]; auch die Erkenntnis Gottes gehört zum ewigen Gesetz[3]. Die Vermutung liegt nahe, daß eine Inhaltsangabe nicht möglich und methodisch nicht zweckmäßig wäre; nicht möglich, weil es schlechthin alles umfaßt, was nur irgendwie gesetzhaft ist; nicht zweckmäßig, da das Naturgesetz noch zu behandeln ist. In der Tat tauchen bei der lex naturalis die gleichen Themen auf, die hier als Inhalt des ewigen Gesetzes angegeben werden. Da aber das Naturgesetz nichts anderes ist als das ewige Gesetz in seiner Einprägung und Erfahrbarkeit, darf der Satz gewagt werden: nach Johannes de Rupella sind lex aeterna und lex naturalis inhaltsgleich.

In diesem Traktat wurde umfassend[4] und zum erstenmal in der Scholastik[5], [6] auf die lex aeterna Augustins[7] zurückgegriffen. Diese Tatsache hat die spätere Scholastik weitgehend beeinflußt. Die Erörterung des ewigen Gesetzes

[41] l. c. [42] S. o. VII, 3b. [43] n. 240 a et ad 1.
[44] Vgl. SH I n. 272 ad II. [45] n. 240 1 et ad 3. [46] S. o. IV, 3b.
[1] SH n. 224b, n. 232 1 et ad 1, usw. [2] n. 228 2 et ad 2. [3] n. 225 ad 2.
[4] Für den fast ausschließlich augustinischen Gehalt der lex aeterna auch Lottin, loi éternelle, p. 289.
[5] Baur (p. 235 Anm. 1) wollte das sicher nicht bestreiten, wenn er die lex-aeterna-Lehre *Bonaventuras* als dessen Verdienst gegenüber *Gratian* und den *Glossatoren* hervorhebt.
[6] *Alexander* dagegen kennt — wenigstens nach der Glossa zu urteilen — keinerlei Lehre vom ewigen Gesetz. Selbst das Wort erscheint nur in einem *Augustin*us-Zitat (AG II, 221, 8; vgl. SH II, 1 n. 414), wo von *Alexander* beigemerkt wird, daß es Vernunft und Wille zugeordnet sei, und zwar „penes rationem ut iudicantem, et penes voluntatem ut exsequentem". In II, 154 wird *Augustins* „solitus cursus naturae" und die „summa lex a notitia remota" erwähnt. Bei der Aufzählung der Gesetzesarten (II, 308) wird die lex aeterna nicht mit aufgeführt. Das ist alles, was die Glossa vom ewigen Gesetz zu berichten weiß. Die Nichtbeachtung der lex aeterna machte Schule: *Bonaventura* und *Odon Rigaud, Albert* und selbst *Thomas* erwähnen sie in ihren Sentenzenkommentaren nicht — nur weil zufällig der *Lombarde* in seinen Sentenzen nicht darauf einging und in einem Augustinuszitat das Wort „lex aeterna" durch „lex Dei" ersetzte (Lottin, loi éternelle, p. 288 Anm. 5).
[7] Das hat schon Grabmann (p. 23) betont.

wird von da an zum integrierenden Bestandteil der meisten[8] Summen und Traktate nach der Alexandersumme[9]. Ohne die erstmalige und systematische Eingliederung des ewigen Gesetzes in die Gebotslehre durch Johannes de Rupella wäre auch die Geschlossenheit und Folgerichtigkeit der Lehre vom natürlichen Gesetz nicht erreicht worden, wie Johannes de Rupella selbst und die Summa Theologica Thomas von Aquins beweisen.

Zweiter Abschnitt

Das Naturgesetz

Erster Teil: Wesen

Erstmals bei Wilhelm von Auxerre[1] wurde die römische kanonistische Naturrechtslehre durch umfassende Weiterbildung der Gedankengänge „zu einem Bestandteil der scholastischen philosophisch-theologischen Spekulation"[2]. In besonderem Maße gilt diese Feststellung Grabmanns für den Traktat „De legibus et praeceptis" des Johannes de Rupella in der Summa Halesiana[3]. Schon an Umfang übertrifft er alle scholastischen Behandlungen des Naturgesetzes um ein Beträchtliches, sogar die Darstellung des Aquinaten. Ihre besondere Bedeutung aber liegt — ganz allgemein gesehen — in der Augustinus-Renaissance, die Rupella für die Franziskanerschule und darüber hinaus einleitete. Dies

---

[8] Das ewige Gesetz wird nach der SH (gemäß Lottin, loi éternelle, p. 287) nur von *Roland von Cremona, Albert dem Großen* und *Hugo von St. Cher* übergangen.

[9] Neben den beiden Fürsten der Scholastik, *Bonaventura* und *Thomas*, kennen und behandeln die lex aeterna: der bedeutende Bonaventuraschüler *Matteo d'Acquasparta* (gest. 1302); — dagegen ist die von Grabmann p. 31 erwähnte Hs. Assisi cod. 138 inzwischen als *Rupellas* „De legibus et praeceptis" identifiziert (Doucet p. 220 f.); — *Peter von Tarentaise* (1225—1276, der spätere Papst Innozenz V.), auf dessen Lehre vom ewigen Gesetz ebenfalls Grabmann hinwies, ohne den Verfasser zu kennen (vgl. Lottin, loi ét., p. 294 u. Anm. 21); seine von der SH z. T. unabhängige Studie (Lottin, l. c.) enthält an Gemeinsamkeiten: den Gegensatz lex creata — increata, das Problem der Promulgation, die Ableitung der lex von ligaro und nicht (wie bei *Augustin*) von legere, die Einheit des ewigen Gesetzes, bes. die drei augustinischen Definitionen der lex aeterna mit ihrem verschiedenen Umfang, sowie das ewige Gesetz als Ableitungsgrundlage der anderen Gesetze; — *Thomas von Aquin* griff in der STh auf die SH zurück (genauer auf deren Quelle, Vat. lat. 782 — Lottin, op. cit. p. 299 Anm. 29), ohne seinen Ordenskollegen *Peter von Tarentaise* zu berücksichtigen — in einem Maße, daß jeder einzelne Artikel *Rupellas* von ihm aufgegriffen und z. T. übereinstimmend behandelt wird, sogar (mit einer Ausnahme) in derselben Reihenfolge (Lottin, op. cit., p. 298). Über *Thomas* hat der Augustinismus der rupellanischen lex-aeterna-Lehre die gesamte thomistische und neuthomistische Naturrechtsdoktrin bis heute bestimmt. Dagegen hat *Johannes Duns Scotus* das ewige Gesetz aus seiner Naturrechtsdarstellung entfernt (Stratenwerth p. 6, p. 91).

[1] Lackas p. 37. [2] Grabmann p. 18.

[3] *Alexander* dagegen spricht in der Glossa nur das Allernotwendigste über das Naturrecht. Ein Grund für sein Desinteressement mag darin liegen, daß bei ihm noch die mehr heilsgeschichtlich gefärbte Darstellung *Hugos von St. Viktor* (und *Anselms von Laon*) nachwirkt (vgl. AG IV, 29 f.; 36), der die Zeit des Bestehens der Welt unter drei Gesetze aufteilt: das natürliche des Urstandes, das mosaische und das des Neuen Bundes. Durch die Sünde ist das natürliche Gesetz fast unerkennbar geworden, so daß das des Alten Bundes notwendig wurde. Da Gott dies Gesetz gab, warum also noch viel vom natürlichen reden?

sollte sich als Gegengewicht zur Rezeption der aristotelischen Philosophie auch außerhalb der Naturrechtslehre auswirken.

Wie beim ewigen Gesetz, so wird auch bei der lex naturalis das Wesen des Naturgesetzes nicht selbständig behandelt, sondern in Einzelthemen aufgeteilt. Rupella führt sie in ähnlicher Reihenfolge auf wie bei der lex aeterna. Hieraus ergibt sich die Zweiteilung dieses zweiten Abschnittes der Arbeit in Wesen und Inhalt des Naturgesetzes; ersteres spiegelt sich in den Fragen nach der Existenz, den Arten, der Erkennbarkeit des Naturgesetzes usf., wobei als besonders bedeutsam die Kapitel über die psychologische Bestimmung und die Veränderlichkeit hervorzuheben sind. Bei der Wiedergabe des Inhalts ist zunächst zwischen primärem und sekundärem Naturgesetz zu scheiden, woran sich die traditionellen und vom Autor akzeptierten Inhaltsbestimmungen, die natürliche Gotteserfahrung sowie die wichtigsten Einzelprobleme anschließen. In einem Anhang wird schließlich ein bisher erst für spätere Zeit vermuteter Unterschied zwischen lex und ius aufgezeigt.

X. Die Existenz des Naturgesetzes

Für Rupella steht fest, daß es ein Naturgesetz[1] gibt[2]. Es steht ja davon schon in der Heiligen Schrift (Röm 2, 14)[3], wie dies auch die beiden damals hauptsächlich benutzten Glossen zum Römerbrief betonen[4]. An vielen Stellen beruft sich Rupella[5] auf diese Stelle[6]. Er gibt aber auch eine philosophische Begründung für die Existenz des Naturgesetzes, die weder aus der Schrift noch vom ewigen Gesetz abgeleitet ist, Wie es oberste Erkenntnisprinzipien gibt (z. B. jedes Ganze ist größer als sein Teil), so hat auch das Handlungsvermögen seine ersten Regeln, durch die es auf das Tun des Guten hingeordnet wird[7]. Man spürt sofort, daß diese Begründung nicht die letzten Tiefen ausschöpft. Das Argument bezieht seine Stärke einmal aus der Evidenz der Alltagserfahrung. Das menschliche Tun zielt immer irgendwie auf ein Gut, auch wenn es nur ein vermeintliches ist. — Zum andern verbirgt sich in diesem kurzen Satz eine apriorische Forderung des Ordodenkens[8]: der Mensch hat ein Ziel; in seiner Natur muß eine Anlage dazu vorhanden sein. Das ist eben diese „eingeborene Regel"[9], das Naturgesetz. Wer die Voraussetzungen dieses Denkens annimmt, für den ist diese Begründung allerdings zureichend, zumal wenn sie in dieser allgemeinen Form vorgetragen wird.

---

[1] Inhaltsgleiche Bezeichnungen sind: lex naturalis, lex naturae, praeceptum naturae, dictamen naturae, dictamen rationis, ius naturae, ius naturale. [2] SH n. 241 f.

[3] Auf die Exegese dieses schwierigen Verses kann nicht eingegangen werden. Jedenfalls scheint eine unmittelbar naturrechtliche Auslegung am ursprünglichen Sinn vorbeizugehen. Doch kommt es hier nur darauf an, wie er damals verstanden wurde.

[4] *Glossa ordinaria* (PL 114) und Glossa *Lombardi* (PL 191), beide zu Röm 2, 14. Bereits *Augustinus* hatte die Römerbriefstelle eine Zeitlang naturrechtlich gedeutet, dies aber später aufgegeben (Flückiger p. 297, 387 Anm. 82).

[5] SH n. 233 sol., n. 241 sol. („apostolus"), n. 244 2 u. a.

[6] Sie lautet: Cum gentes, quae legem non habent, naturaliter ea quae legis sunt faciunt . . . Opus legis scriptum in cordibus suis . . . (Röm 2, 14 f.).

[7] n. 241 f et sol.: sicut cognitiva habet principia veri sibi innata et notionem illorum, sicut hoc: ‚omne totum est maius sua parte' et ‚de quolibet affirmatio vel negatio', ita et motiva regulam habet sibi innatam, per quam regulatur in bonum; hanc autem legem appellamus naturalem. — Aus *Wilhelm von Auxerre*, vgl. u. XVIII, 1.

[8] Vgl. n. 241 e, f. [9] n. 241 sol.: regula innata.

XI. Die Arten des Naturgesetzes

1. Das geschaffene und das ungeschaffene Naturgesetz

Grundlegend ist die erste Unterscheidung zwischen einem geschaffenen und und einem ungeschaffenen Naturgesetz[1]. Als lex increata ist es Gott selbst, die erste Wahrheit. Damit fällt es mit dem ewigen Gesetz zusammen, von dem das gleiche ausgesagt wird[2]. Das ist nicht zufällig[3]. Das ungeschaffene Naturgesetz ist das Gesetz der „ungeschaffenen Natur", also Gottes[4], und zwar im Hinblick auf die geschaffene Natur der Schöpfung, da Gott selbst keinem Gesetz unterworfen ist[5]. Ihr prägt sie sich als Naturgesetz ein. Im folgenden wird (im wesentlichen) nur mehr über das geschaffene Naturgesetz gesprochen[6].

2. Das Naturgesetz der natura rationalis, der natura irrationalis sensibilis und der natura insensibilis

Die Aufteilung in ein Gesetz der Körperwelt, der Lebewesen und der Vernunftgeschöpfe war schon beim ewigen Gesetz aufgetaucht[7]. Die Trichotomie gemäß dem Stufenbau der Schöpfung war durch die Forderung notwendig geworden, daß das ewige Gesetz schlechthin alles Geschaffene umfassen müsse[8]. Sie erscheint deshalb auch bei der Erörterung des Abbildes des ewigen Gesetzes[9], nämlich des Naturgesetzes, und wird weiter erklärt, ohne daß ihr ein eigener Abschnitt in der SH gewidmet würde[10].

a) Das natürliche Gesetz der leblosen Dinge wird „leges caeli et terrae" genannt[11]. Auf die Nähe und den Unterschied zum neuzeitlichen Begriff der „Naturgesetze" wurde schon hingewiesen. Ihm gehorchen Himmel und Erde[12].

b) Auch alle Lebewesen unterliegen dem Naturgesetz. Wiederholt glaubt Rupella die Etymologien Isidors zu zitieren[13]: lex naturalis est, „quam natura

---

[1] SH n. 242. [2] Oben III, 2. [3] S. u. XIII.
[4] n. 241 ad 1. [5] Oben VIII, 1—2. [6] n. 242 sol.
[7] *Wilhelm von Auxerre* kennt die gleiche Dreiteilung beim ius naturale (Summa aurea, IV, tr. 9 c. 2 q. 2 (fol. 46 a, ebenso fol. 287 ra). Zum erstenmal erscheint sie aber schon in der Frühscholastik bei dem Dekretisten der *Summa Monacensis* (1175—1178) und wird, mit verändertem Inhalt, in der Glossa ordinaria des *Ioannes Teutonicus* den Theologen weitergegeben. *Johannes de Rupella* aber greift auf *Augustinus* zurück (*Aug.*, Soliloq., PL 32, 871 c. 1 n. 4) und überträgt deshalb die Trichotomie des *Wilhelm* sachlich, wenn auch nicht begrifflich auf die lex aeterna; erst von da legt er sie dem Naturgesetz unter. — Nun geht sie auf *Peter von Tarentaise* über (Anon. Qq. de lege des Vat. lat. cod. Borghes. 139, zit. bei Grabmann p. 35 Anm. 1). — In der SH trifft man erst SH III, 2 n. 368 II sol. wörtlich auf die Terminologie des *Wilhelm*, wobei im Anschluß an den *Kanzler Philipp* die Dispensabilität nur dem „ius naturale proprie" zugebilligt wird. Vgl. auch oben VIII, 1; dabei war von *Rupella* auf das ewige Gesetz der Lebewesen nicht eingegangen worden, weil dies der Zusammenhang nicht nahelegte.
[8] *Alexander* kennt sogar ein Naturgesetz der Engel (II, 35, 2).
[9] SH n. 241 ad 2: imago.
[10] In der „brevis explanatio" wird dieses Thema überhaupt übergangen; *Rupella* maß ihm wohl keine allzugroße Bedeutung bei (SH n. 395 ff.).
[11] n. 241 d. [12] n. 241 d, n. 233 sol. (*Augustinus*, Soliloq. PL 32, 871 c. 1 n. 4).
[13] Beim Diktat wurde, der Zeitsitte entsprechend, meist auswendig zitiert, so daß die Quellenangaben oft ungenau sind. — Ebenso wird diese Stelle fälschlich *Isidor* zugeschrieben von *Bonaventura* (In II Sent., d. 39 a. 1 q. 2 ob. 3 a; In IV Sent., d. 33 a. 1 q. 1);

docuit omnia animalia"[14] (oder animantia[15]). Diese Definition stammt aber wahrscheinlich aus Justinian, wo sie wörtlich zu finden ist[16], der sie Ulpian[17] entnommen hat.

Da jede vollkommenere Seinsstufe alle Vollkommenheiten der vorausgehenden enthält[18], versteht es sich von selbst, daß dieses Naturgesetz der belebten Schöpfung einerseits alle Gesetze der Körperdinge im Sinne einer höheren Einheit umfaßt, andererseits aber selbst wesentlicher Bestandteil auch des Naturgesetzes der vernunftbegabten Wesen ist[19].

c) Die lex naturalis im letzteren Sinne ist die des Menschen. Sie ist das eigentliche Naturgesetz[20]. Denn unter den drei Arten besteht eine Rangordnung[21]. Sie erfolgt vom Objekt her, nämlich der jeweiligen Natur. Das Tier ist reicher an Sein als der Stein, da es Leben hat; der Mensch ist reicher als das Tier, da ihm die ratio gegeben ist. Deshalb steht der Mensch Gott als dem höchsten Wert näher als das Tier, und so fort, ist also vollkommener, „eigentlicher". Entsprechend verhält es sich mit dem Naturgesetz. Im weiteren Verlauf spricht Rupella nicht mehr vom Naturgesetz der unbelebten oder belebten Natur — außer bei der Ehe[22].

Allen Arten des Naturgesetzes, also auch dem der Körperdinge, ist ein zweifaches zu eigen: es ist „innata"[23] und „ad finem". Das will heißen, daß auch die „Naturgesetze" nicht etwas über den Dingen sind, sondern ihnen als eine Ordnungskraft[24] eingestiftet[25] sind. Dies geschah von Gott bei der Schöpfung[26], weswegen es „Natur"-Gesetz heißt. Daher stammt auch ihre Hinordnung[27] auf das endgültige Ziel der Welt. Die Naturgesetze enthalten ein finales Element; sie sind sogar wesentlich final, weil sinnerfüllt. Das gilt vor allem für den Menschen, bei dem diese Hinordnung allerdings nicht „necessitate", sondern freiwillig geschieht[28].

---

richtig dagegen *Thomas von Aquin* (STh II, 2. q. 57, 3). *Isidor* schreibt in den Etymologien V (PL 82, 199 c. 4 n. 1): „ius naturale est commune omnium nationum, et quod ubique instinctu naturae, non constitutione aliqua habeatur".

[14] n. 233 l. c. [15] n. 241 d, n. 248 sol. [16] *Just.*, Inst. 1, 2.

[17] *Ulp.*, Dig. 1, 1, 1, 3. [18] n. 241 d.

[19] Es zeigt sich hieraus, daß Flückiger (p. 421 ob.) das Wesen des scholastischen Naturgesetzes nicht trifft, wenn er von einem „Ableiten (!) ins Naturalistische" spricht. Die lex naturalis umfaßt immer schon das „Naturalistische", denn sie ist auch naturalistisch. Nur aus einer falsch verstandenen idealistischen Sicht muß die Naturgesetz-Lehre dagegen „gesichert" (a. a. O.) werden.

[20] *Bonaventura* und *Thomas* betonen dagegen die Allgemeinnatur.

[21] SH l. c. [22] S. u. XXII und XII, 4 Anm. 36.

[23] n. 233 ad 1, n. 248 sol.

[24] n. 233 l. c.: vis ordinis naturalis.

[25] S. u. XIII, 1.

[26] n. 247 a, b; Decret. *Grat.* ad c. 1 (I, 7).

[27] Vis ordinis heißt zugleich Hinordnungskraft. Denn ordo und ordinatio sind gleichbedeutend (vgl. z. B. n. 248 3).

[28] S. o. II, 2 Anm. 19 und n. 233 2 a. E. — Die Konsequenz bei *Thomas*, daß „Gesetz" bezüglich der vernunftlosen Geschöpfe nur uneigentlich (per similitudinem) ausgesagt werden kann (STh II, 1 q. 91, 2 ad 3), wird von *Rupella* nicht ausdrücklich gezogen, klingt aber in der Vorzugsstellung an, die der lex naturalis, also der lex der natura singularis, in der SH eingeräumt wird.

3. Die Arten des menschlichen Naturgesetzes

In erster Einengung wurde vom Naturgesetz in seinem weitesten Sinn zunächst das ungeschaffene natürliche Gesetz abgetrennt, sodann auch das Naturgesetz der außermenschlichen Schöpfung aus der weiteren Behandlung ausgeschieden. Das Gesetz der Menschennatur kann nun in doppelter Hinsicht betrachtet werden. Das Naturgesetz ist Natur und ist Gesetz. Dem entspricht die weitere Einteilung des Naturgesetzes bei Rupella.

a) *Naturgesetz als Gesetz*

Die erste und Hauptbedeutung des Gesetzes liegt darin, daß es Vorschrift ist[29], wie es schon bei der Erörterung des ewigen Gesetzes hieß. Aus der Vorschrift ergibt sich die sittliche Verpflichtung (debitum), nicht umgekehrt[30]; dabei darf man allerdings nicht vergessen, daß die Vorschrift selbst im ewigen Gesetz verankert ist. Als lex enthält das Naturgesetz ein zweifaches: es gibt Kenntnis vom Inhalt der Norm und gebietet, daß dieser Inhalt gelten soll[31]. Die Norm selbst kann positiv oder negativ sein, Gebot (Vorschrift i. e. S.) und Verbot[32].

Die Vorschriften der Natur sind gegeben, oder sie sind angeboren[33]. Damit gibt es für Rupella ein „positives" Naturgesetz! Für uns ist das zunächst eine contradictio in adiecto. Nicht so für Rupella. Das Naturgesetz ist in erster Linie Urstandsgesetz. Was also von daher an Geboten überliefert ist, heißt Naturgesetz. Zum positiven Naturgesetz gehört, was Gott dem ersten Menschenpaar ausdrücklich geboten hat; zum angeborenen, was die Vernunft auch ohnedies sagen würde[34] — etwas willkürlich, denn die Bereiche überschneiden sich. Zum positiven Naturgesetz wird das Ernährungs- und das Fortpflanzungsgebot gezählt, zum angeborenen gehört das Wort aus Tobias (4, 16): „was du nicht willst, das man dir tu' ...", also die goldene Regel in ihrer negativen Form[35]. Natürlich weiß Rupella, daß Naturgebot und positives Gebot, als heteronome Norm verschieden sind. Das Naturgesetz ist „eingegeben", wenn man es mit den anderen zeitlichen Gesetzen vergleicht, während diese „zugegeben", also positiv sind[36]. Wie also kann es ein positives Naturgesetz geben? Die Auflösung dieses scheinbaren Widerspruches liegt darin, daß die Worte Gottes, die das positive Naturgesetz begründen, wirkmächtige Worte sind, die in die Natur des Menschen eingegangen und so nicht mehr „positiv", „von außen" sind. Damit

---

[29] SH n. 233 2 et ad 2.

[30] n. 282 sol.: aus der natura folgt das debitum; n. 283 sol.: dictat . . . natura debitum.

[31] n. 252 sol.: lex enim naturalis, eo quod lex, ostendit animae et insinuat quod debet . . .

[32] n. 395.

[33] n. 396: praeceptum naturae dicitur duobus modis: vel quod est datum propter naturam, ut ‚crescite et multiplicamini', Gen 9, 1; vel quod est secundum dictamen rationis faciendum, ut ‚non facias alii . . .', Tob 4, 16 . . . Dividamus ergo: praeceptum naturae aut est datum aut innatum . . .

[34] l. c.

[35] l. c.

[36] S. u. XV, 3.

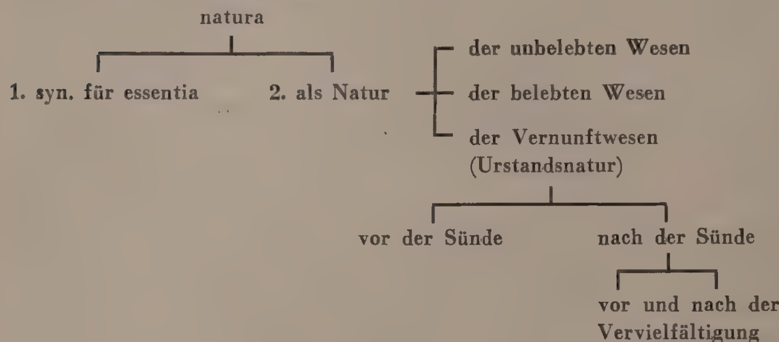
können sie auch nicht mehr außer Kraft treten, wie dies bei den anderen Gesetzen der Fall ist[37].

b) *Naturgesetz als Natur*

Das Naturgesetz teilt sich auf gemäß der Natur, denn es ist „in naturis"[38]. Deshalb erscheint es zweckmäßig, den Naturbegriff Rupellas in diesen Quästionen näher zu untersuchen.

XII. Exkurs: Der Begriff der Natur

Ihm liegt folgendes Schema zu Grunde:



1. Wesens- und Urstandsnatur

Der Naturbegriff Rupellas ist nicht einheitlich. Es läßt sich ein zweifacher Gebrauch unterscheiden. Als Synonym für essentia wird natura nur selten verwendet[1]; diese Betrachtungsweise scheidet für das Naturgesetz aus. Für dieses gilt die natura als Urstandsnatur. Gemeint ist die des Menschen; nur von ihr ist hier die Rede. Sie unterscheidet sich durch ein beweghaftes Element von der statischen Wesensnatur. Die Natur ist ein „Innen"; sie kennt keine Gebote, die von außen hinzukämen[2], keine heteronomen Festsetzungen[3], sie treibt zu dem

[37] Mit diesem Problem hat sich *Duns Scotus* (anders als *Rupella*, ausdrücklich) auseinandergesetzt und eine mündliche Überlieferung der positiven ersten Gebote angenommen (Ox III d. 37 q. un. n. 14, prol. q. 2 n. 15; vgl. Stratenwerth p. 111).
Den Unterteilungen der n. 396—97 der SH liegt eine Distinktion der Summa *Präpositins* (um 1210) zugrunde. *Rupella* scheidet nämlich beim praeceptum naturae zwischen dem, was gegeben ist propter naturam conservandam, propter naturam multiplicandam und dem hier auch auf Gott bezogenen Liebesgebot (n. 396), dem er das praeceptum disciplinae (n. 397) gegenüberstellt. Ebenso teilt der Cremonenser auf in das mandatum . . . ad sustentationem, . . . ad multiplicationem, . . . ad dilectionem (letzteres aber auf den Nächsten bezogen), sowie das mandatum disciplinae (*Praepos.*, Brug. B. comm. 237 f. 29 ra, zit. bei Lottin p. 29 Anm. 4). Flückiger (p. 420 a.) weist auf den Zusammenhang mit den Lehren *Hugos von St. Viktor* hin. [38] SH n. 233 sol.

[1] z. B. SH n. 410 (fons *Rupella*).

[2] n. 241 g = *Glossa ordinaria* PL 114, 18: „dat intelligere quod absque praecepto naturaliter debemus intelligere".

[3] n. 244 sol., wo der „instinctus naturae" in Gegensatz zu irgendwelcher „constitutio" tritt (*Pseudo — Hugo v. St. Viktor* PL 176, 101).

an[4], was ihr Ziel ist, und erweist somit ihre Dynamik. Zu ihrem Begriff gehört ferner die Herkunft und die Hinordnung, gemäß der ursprünglichen Wortbedeutung (nasci — natura — physis). Dabei kann vermerkt werden, daß die Worte natura und naturalis in der SH bedeutungsgleich sind[5]. Wiederholt werden auch naturalis und Herkunft von der Urschöpfung in eins gesetzt[6]. Der „Urstand" des Naturbegriffs ist nicht nur zeitlich gemeint, denn er ist vergangen, sondern prinzipiell. Aus ihm ergeben sich Folgerungen zu jeder Zeit[7].

2. Ebenbildlichkeit

Aus der Erschaffung der Welt und des Menschen stammt seine Ebenbildlichkeit im Verhältnis zu Gott, denn sie wurde ihm eingeprägt[8]. Imago ist der Mensch aber dreifach: als Abbild der Trinität[9], ferner des Wesens Gottes[10], damit aber auch des ewigen Gesetzes[11]. Das wird für das Naturgesetz Bedeutung gewinnen. Als imago creata liegt in ihr die similitudo, die natürlich-kreatürliche[12], hinweisende Symbolkraft[13], die sie befähigt, capax Dei und damit Grundlage der Sakramente[14] zu sein. Die similitudo wird damit in den Dienst der Gottesebenbildlichkeit gestellt, jedoch nicht in der Gnadenordnung gebraucht[15]. Imago bezieht sich auf das Erkennen, similitudo auf das Lieben[16]. Durch diese göttliche Herkunft ist die Natur ontologisch gut[17]. Dies Gutsein

---

[4] n. 245 2 et ad 2. Die beweghafte Natur ist eher stoisch, nicht aristotelisch zu verstehen.

[5] z. B. n. 241 1 (natura-naturaliter), n. 250 ad 1 (per naturam — naturaliter).

[6] n. 253 sol., n. 254 a: e prima conditione. Denselben Gedanken spricht die auch *Rupella* bekannte (n. 247 b, c) Stelle *Gratians* des Decretum aus (ad c. 1, I, 7): „naturale ius coepit ab exordio rationalis creaturae . . ."

[7] Bereits *Tertullian* verwendet die Natur in „De anima" in diesem Sinn. Dieser „anthropologische Ansatz" (Erik Wolf, Das Problem der Naturrechtslehre, Karlsruhe 1955 p. 35) geht über *Augustin* in die Franziskanertheologie ein und ist deshalb auch bei *Rupella* Grundlage seiner Doktrin (unten XIII, 3).

[8] SH n. 276 d: anima . . . imago summi boni et veri . . .

[9] n. 243 B 2 et sol., n. 283 sol.: homo imago est trinitatis.

[10] s. o. n. 276 d; dazu n. 241 5 et ad 5, n. 264 3, n. 282 sol.

[11] n. 242 2 et ad 2.

[12] n. 253 1, 2, sol. et ad 2: similitudo = e prima conditione.

[13] n. 256 ad 1: signum = Gnadenzeichen; „ordo est possibilitas ad significandum."

[14] n. 253 sol., n. 256 l. c.

[15] *Alexander* entfaltet eine etwas andere Lehre über die Ebenbildlichkeit, die hier nur in den Grundzügen wiedergegeben werden kann. Similitudo bezieht sich auf die Einheit Gottes (II, 145), imago dagegen wohl auf die Dreifaltigkeit (II, 147 c.); similitudo enthält die Gnadenähnlichkeit, imago die natürliche (II, 34); die entgegengesetzte Meinung im gleichen Buch (II, 147) dürfte auf ein Versehen des Reportators zurückzuführen sein, denn die nämliche Ansicht wie in II, 34 hatten *Petrus Pictaviensis* (Sententiae PL 211, 966 C II, 29) und eine Glosse zu Gen 1, 26 laut SH II, 1 n. 339 arg. a; *Präpositin von Cremona* (Summa, cod. Tudert. 71 f. 88 d), *Stephan Langton* (ed. Landgraf p. 73), *Wilhelm von Auxerre* (Summa aurea II tr. 10 c. 1 fol. 64 b) und SH II, 1 n. 339 kennen die gleiche Fassung. *Johannes du Rupella* übernimmt sie in die Summa de anima (I c. 30 ed. Domenichelli p. 150).

Die Ebenbildlichkeit besteht in der superior pars rationis (I, 54), weil diese particeps Dei werden kann (II, 55). Damit kann die imago-Lehre *Alexanders* für das Naturgesetz nicht bedeutsam werden; denn dieses ist der von der superior pars rationis unterschiedenen ratio ut natura zugeordnet.

[16] n. 250 sol.; aus *Wilhelm von Auxerre* (Lackas p. 22).

[17] n. 256 2 et ad 2: actus naturae non est peccatum.

ist für Rupella eng mit dem ordo verknüpft. Die Natur ist insofern und dadurch gut, daß sie im ordo ist[18]. Da dies der Natur eingestiftet ist[19], bleibt das, was die Natur vorschreibt, jedem ins Herz geschrieben, der Vernunft eingeprägt[20], angeboren[21]. Deshalb weiß dies jedes Kind[22]. Doch ist noch nicht gesagt, daß das Wissen aus der Natur immer aktuell erfahrbar wäre[23].

3. Natur und Gnade

Dem Begriff der Natur, so wie ihn Rupella gebraucht, ist der Gegensatz zur Gnade wesentlich, wenn er auch nicht betont wird. In einem Zitat aus dem Areopagiten[24] taucht einmal das Wort „supernaturalis" auf[25]; sonst heißt es „supra naturam"[26]. Das bedeutet noch nicht, daß damit die Urstandsnatur verlassen wäre[27]; denn supra naturam sind Gott und die Offenbarung, denen die integre Natur Adams gegenübersteht. Aber eine Urstandsnatur ohne Gnade gab es weder im Paradies[28] noch später. Sie ist ein künstlicher Zweckbegriff.

4. Die Seinsstufen in der menschlichen Natur

Die Urstandsnatur des Menschen ist in sich gestuft. Es gibt die natura inferior[29] mit der natura sensibilis, und die natura intellectualis oder rationalis[30]. Die natura inferior begreift die vires naturales in sich, wie Verdauung usw.[31]. Jedes Tier hat seine Natur, die natura inferior geheißen wird, weil sie in der Seinsordnung unter dem Menschen steht. Man nennt sie auch natura universalis oder natura speciei[32]. Da jede höhere Seinsstufe die Vollkommenheiten der vorangehenden enthält, umfaßt die Natur des Menschen[33] auch die natura universalis[34] oder generalis[35] aller Lebewesen. Die spezifische Natur des Menschen ist die natura singularis[36].

---

[18] Vgl. die Gegenüberstellung von ordo und natura: n. 230 ad 2: cum dico naturam, dico rem bonam bonitate naturae . . ., sed dicendo . . . malitiam, dico defectum a debito ordine. [19] n. 276 d. [20] n. 241 b = Glossa *Lombardi:* PL 191, 1346. [21] SH l. c., f.

[22] z. B. die Liebe des Kindes zum Vater, n. 226 III 1 et ad 1; das Beispiel ist aus *Augustinus,* Enchirid., PL 40, 279 c. 101. [23] n. 225 ad 2.

[24] *Pseudo — Dionysios Areopagita,* Hierarchia angelica PG 3, 302 § 3.

[25] SH n. 264 i. [26] n. 255 sol.; vgl. l. c., 1 et ad 1; ferner n. 276 sol.

[27] Dies geschah aber in der Folgezeit allgemein und bahnt sich nach Flückiger (p. 423 u. Anm. 53) schon bei *Wilhelm von Auxerre* an.

[28] In der Scholastik war das z. T. bestritten. [29] SH n. 241 ad 1.

[30] n. 241 4 et ad 4. — Diese Dreiteilung findet sich, wie schon bemerkt wurde, in verschiedenen Gestalten des öfteren: in der Glossa ordinaria des *Ioannes Teutonicus,* in der Summa aurea *Wilhelms von Auxerre* ebenso wie bei *Roland von Cremona.*

[31] n. 241 l. c. [32] n. 248 2.

[33] Und zwar im ius nativum als der rechtlichen Seite: n. 248 sol.

[34] n. 248 2, sol. et ad 2. [35] n. 256 2 et ad 2.

[36] n. 248 2 et sol. — Mit der gesamten Tradition wurde dennoch die eheliche coniunctio nicht als etwas spezifisch Humanes betrachtet, sondern der mit den Tieren gemeinsamen natura generalis zugeordnet. Die die Vereinigung begleitende Lust erscheint sogar (im Anschluß an *Augustinus)* als Gegensatz zur Natur: n. 249 ad 3: . . . causa libidinis, et sic contra naturam; n. 254 I ad 1: non est hoc . . . ex natura, sed ex concupiscentia libidinosa. Das hatte für die philosophisch-moralische Sicht der Ehe Folgen, die bis heute noch nicht restlos überwunden sind.

Die Bezeichnungen natura generalis und natura singularis wollen nicht eine Vielheit von Naturen im Menschen aufzeigen. Deshalb gibt es keinen selbständigen biologischen Naturbegriff[37]. Sie sind vielmehr Ausprägungen der einen Menschennatur, in der man das Naturhafte betonen kann, oder das Vernunfthafte, oder ihre Zuordnung (natura movens ut natura, natura ut ratio, ratio ut ratio)[38]. Denn die ratio ist das, was die Natur zur natura humana macht[39]. Die natura ut natura handelt unreflektiert[40]. In diesem Sinne können natura und ratio gegenübergestellt werden. Dann ist ratio die Eigenart des Vernunftwesens, das kraft freien Willens entscheidet, ob es dem Naturgesetz folgen will[41]. Diese ratio ist aber immer noch „naturalis", gehört nicht zur Gnadenordnung[42]. Zugleich enthält die natura hominis als Haupt der Schöpfung auch die natura sensibilis und die natura insensibilis. Insofern diese Natur nicht rational zu beeinflussen ist, unterliegt sie auch nicht dem freien Willen (z. B. die durch das vegetative Nervensystem gesteuerten Organe)[43]. Der stoische Gegensatz von Natur und ratio, wie er sich noch bei Wilhelm von Auxerre und auch in der SH findet, klingt noch an, ist aber durch die Betonung der Humanität der Natur[44] überwunden: sie vereint sie in einer Synthese, die Willensfreiheit und Notwendigkeit in den jeweiligen Bereichen nebeneinander als Teilaspekte bestehen läßt[45]. Deshalb kann auch des öfteren dictamen rationis und lex naturae in eins gesetzt werden[46].

5. Natura corrupta

Die Urstandsnatur, wie sie bisher geschildert wurde, in ihrer Zuordnung und inneren Struktur ist durch die Sünde Adams versehrt worden. Rupella

---

37 S. o. XI, 2.

38 SH n. 255 sol. et ad 1; hier ist *Rupella* von *Philipps des Kanzlers* Summa abhängig (S., III fol. 195c, zit. bei Lottin p. 112f. lin. 60ff.); vgl. auch SH I n. 276 p. 382 nota 6. — Dieser dreifache Aspekt der menschlichen Natur erscheint bei *Albert dem Großen* klarer und gewinnt dort größere Bedeutung. Bei *Rupella* dient er nur dazu, einen Teil der Ehelehre naturrechtlich zu erläutern, wenn auch dieser Unterscheidung allgemeine Geltung zukommt. Vgl. Grabmann p. 42f., *Albertus Magnus*, Summa de bono: „Cum autem dico naturam esse rationem, potest intelligi magis ut natura, vel magis ut ratio, vel aeque ut natura et ratio."

39 Der Begriff der natura humana wird von *Rupella* nicht ausdrücklich gebraucht.

40 n. 236 sol.: sine iudicio. 41 l. c. 42 Vgl. dazu n. 251, n. 274 4 et ad 4.

43 n. 241 ad 1: vis digestiva, retentiva et huiusmodi (gemeint ist die vis expulsiva!) vires naturales; aus *Damascenus*, De fide orth., PG 94, 934 (II c. 16).

44 Im Anschluß an die Dreiteilung *Philipps des Kanzlers*, oben Anm. 38.

45 Es ist bezeichnend, daß der Begriff der „recta" ratio, der für die *Stoa* so charakteristisch ist, ebenso wie die rectitudo *Anselms* bei *Rupella* keine Rolle spielen. Einmal nur wird die rectitudo voluntatis genannt (n. 226 III ad 1). Erst *Albert* führt die recta ratio betont wieder ein (Grabmann p. 42 u.). — Die *Johannes de Rupella* eigene Hervorhebung der menschlichen Natur enthält eine deutliche Akzentverschiebung gegenüber der sonst, z. B. bei *Wilhelm von Auxerre*, im Bereich des Naturrechts üblichen Zugrundelegung der natura communis. Sie erklärt sich aus dem Zurückgreifen auf *Augustinus*. *Rupellas* natura humana ist einheitlich, die des *Wilhelm* „dualistisch" — natura und ratio fallen auseinander, bei *Rupella* bilden sie eine wenn auch spannungsreiche Einheit.

46 Damit treten scheinbar natura und ratio als gleichberechtigte Rechtsquellen auf. Die Belege reichen nicht aus, um hieraus auf einen Bruch im Naturrechtsdenken *Rupellas* schließen zu können, daß also neben dem hier erläuterten Naturbegriff ein weiterer gebraucht würde. Vielmehr läßt sich beides miteinander vereinbaren. Vgl. unten XVI, 4 Anm. 50.

wiederholt das herkömmliche Axiom: „Durch den Fall ist der Mensch der Gnadengaben beraubt und im Natürlichen verwundet"[47]. Die gesunde Natur[48] vor der Ursünde[49], die „wohl begründet" war[50], unterscheidet sich[51] von der kranken[52], „beraubten"[53] Natur, die durch die Sünde gefallen[54] ist[55].

Die gefallene Natur ist die gleiche wie die Urstandsnatur. Keine andere Natur liegt hier zugrunde. Auch nach der Sünde bleibt sie erhalten. Bei der verdorbenen Natur[56] ist nichts hinzugekommen oder verlorengegangen. Dennoch ist sie zutiefst korrumpiert. Das erklärt Rupella so: „Wenn ich ‚das Böse' sage, sage ich ‚die Natur' und: ‚die vom Guten abfällt'; wenn ich ‚Natur' sage, sage ich eine Sache, die kraft Herkunft gut ist; und wenn ich ‚Abfall' sage, so meine ich den Abfall von der geschuldeten Ordnung"[57]. Die Ordnung innerhalb der Natur selbst wird verkehrt, so daß das Fleisch über den Geist herrscht[58]. Dazu sind die natürlichen Fähigkeiten geschwächt worden. Die menschliche Natur wird hauptsächlich als natura singularis, als Vernunftnatur, von der Sünde betroffen[59]. Diese Verkehrung des ordo naturae wird als „fomes"[60] bezeichnet. Man versteht unter fomes „eine gewisse Unordnung und einen gewissen Defekt in uns aus der Sünde Adams, weil das Untergeordnete dem Übergeordneten nicht (mehr) gehorcht". Er ist zugleich Strafe[61], denn durch die Sünde ist der Mensch aus der Hinordnung der Natur auf die „gloria"[62] gefallen und unter den ordo der göttlichen Gerechtigkeit des ewigen Gesetzes geraten[63]. Wegen der Sünde Adams bedarf die menschliche Natur der Erlösung[64]. Das meint zugleich, daß sie darum weiß. Dies wird für die Frage der natürlichen Gotteserkenntnis nach dem Naturgesetz bedeutsam werden[65].

Das Wesen des Bösen besteht in der inordinatio der Natur[66]. Ordinatio bedeutet Ordnung und Hinordnung. Dadurch, daß die Ordnung umgestoßen wurde und die Hinordnung auf das Heil verlorenging, ergibt sich die Neigung[67] der

---

[47] SH n. 279 ad 4. [48] n. 247 ad 1; n. 281 2. [49] n. 396.
[50] n. 248 sol., u. v. a. „natura bene instituta".
[51] n. 396: „natura differentiam habet".
[52] n. 259 b, n. 247 ad 1: natura aegra est.
[53] n. 247 l. c. „destituta". [54] n. 248 sol., n. 276 ad 4.
[55] *Wilhelm von Auxerre* hatte den status innocentiae (der natura bene disposita) und den status cupiditatis (der natura corrupta) gegenübergestellt (Summa fol. 153 vb). Hieraus ist *Rupellas* Unterscheidung übernommen. — Obwohl damit sachlich die Veränderlichkeit der Natur durchaus akteptiert ist, sagt *Rupella* nirgends, wie es *Alexander* oft tut, daß die Kreatur (und deshalb die Natur) wandelbar sei, denn *Rupella* ist dem Neuplatonismus weit weniger verpflichtet als es bei *Alexander* der Fall ist.
[56] n. 281 4 et ad 1; n. 283 sol.; n. 286 sol.; n. 396; vgl. dazu Gen 8, 21.
[57] n. 230 ad 2 in Anlehnung an *Augustinus*, Contra epist. Fundamenti PL 42, 204 s. c. 38 et 40. [58] n. 231 II 5. anläßlich der Erörterung der lex carnis.
[59] l. c.; bes. n. 248 sol., wo sich die natura lapsa als Unterteilung der natura singularis erweist. [60] Eigentlich „Zunder".
[61] n. 231 II sol.: fomes importat quandam inclinationem et defectum in nobis ex peccato Adae, quae inordinatio et defectus est ex eo quod non obedit inferius sui superiori, ut caro spiritui; fomes igitur in nobis poena est.
[62] n. 230 ad 2. [63] n. 231 II 6 et ad 6. [64] n. 251 II b.
[65] S. u. XX, 3. [66] n. 230 ad 2: malitia est inordinatio.
[67] n. 281 4, n. 283 sol., n. 286 sol.: natura prona, inclinans.

(Urstands-)Natur zur Sünde. Genauer hat diese Neigung eine dreifache Quelle[68]. Durch die Sünde ist der Mangel und die Not in die Welt gekommen (ex defectu naturae); diese machen zur Sünde geneigter. Zugleich ist nicht nur außen, sondern auch in der verdorbenen Natur ein Ursprung des Bösen (ex natura corrupta: die sog. pronitas contracta, die Neigung, die einem ohne Zutun zugestoßen ist). Daraus kommt, von den beiden anderen Ursachen begünstigt, die Gewöhnung an das Böse (ex consuetudine; pronitas acquisita, die hinzuerworben wird).

Die Unordnung erfaßt alle drei Seelenkräfte, die konkupiszible, iraszible und rationale Potenz[69]. Sie ergreift den Menschen auch in seinem Fürsichsein und in seinem Bezug auf das Du (esse naturale — personale)[70], überhaupt auch zur gegenständlichen Welt, so daß Erleiden (im Verhältnis zum Menschen) und Mangel (im Verhältnis zu den Dingen) eintreten[71]. Die Folgen der Sünde sind demnach umfassend; es gibt keinen menschlichen Bereich, der nicht versehrt wäre. Dennoch bleibt diese Natur immer im Wesen die des Urstandes, aber in Verkehrung und Verderbtheit.

6. Die egozentrische Natur

Nur einmal scheint, bei der Darstellung der Selbsthilfe im Naturgesetz, eine andere Bedeutung des Wortes natura verwendet zu sein, die ganz in der Nähe der „Alltagsnatur" der Erfahrung steht. „Natura non se extendit supra se"[72] — sie reicht nicht über sich hinaus, ist egozentrisch, ja egoistisch[73]. Damit wäre der autonome Naturbegriff der Neuzeit vorweggenommen, für den Natur und Übernatur schlechthin unvereinbare Gegensätze sind. Doch wird sofort gemildert: die Natur könne sich in der Tat nicht wirklich überschreiten (non . . . efficiente), wohl aber sei sie dazu angelegt (praeparante)[74]. Sie ist anfangshaft darauf hingeordnet, dem Ahnen und dem Wunsch nach (insinuante et instigante), nicht aber gemäß dem tatsächlichen Können oder Gelingen (efficiente vel perducente)[75].

Damit fügt sich auch diese Seite des rupellanischen Naturbegriffs in die traditionelle Linie ein. Es geht nur um die von der Sünde geschwächte Urnatur, die sich nicht mehr transzendieren kann, da ihr die Gnade fehlt. Doch ist es bis zu der Natur, wie sie in der Folgezeit unter dem Einfluß des Aristotelismus und Averroismus aufgefaßt werden sollte, nur noch ein kleiner Schritt[76].

---

[68] n. 286 sol.: pronitas triplex est ex fomite: una est ex defectu naturae, alia est ex corruptione naturae, tertia est ex consuetudine. [69] n. 261 sol. II—III.

[70] n. 282 sol. zusammen mit n. 313 ad 4—6 als logische Folge.

[71] n. 248 sol. [72] SH n. 252 b, 2 et ad 2.

[73] n. 398 (natura) . . semper reflectitur in se ipsum, scilicet commodum proprium.

[74] n. 252 ad a—b. [75] n. 252 sol.

[76] Ganz anders ist der Naturbegriff *Alexanders*. Zwar kennt er neben der Wesensnatur (AG II, 344), die er weitgehend mit der Urstandsnatur identifiziert, ebenso wie *Rupella*, den status innocentiae und dessen Gegensatz, die natura corrupta (II, 183, IV, 519 u. a.), erstere aus der prima conditio (II, 35) stammend und zum Schlimmen verändert, so daß die Verdorbenheit die Oberhand gewinnt (III, 474); ferner betont er den Gegensatz

Gemäß diesem so verstandenen Begriff der Natur wird auch das Naturgesetz eingeteilt[77]. Grundlage des natürlichen Gesetzes ist das Urstandsgesetz. Es wird wegen des Falles der Natur des Menschen modifiziert. Bei dem Naturgesetz nach dem Sündenfall ist weiter zu unterscheiden gemäß seinem Inhalt vor und nach der Vermehrung der Menschen, was für die Verwandtenehe bedeutsam wird.

Bei dieser weiten Spannung des Naturbegriffes läßt sich erwarten, daß auch das Naturgesetz eine sehr große Variabilität und Weite aufweisen wird.

XIII. Lex aeterna und lex naturalis

Das ewige Gesetz erschien bei Rupella als der Weltplan Gottes, der im vernünftigen Willen Gottes begründet ist; der alles ordnet und hinordnet und damit allem Sein eine gesetzhafte Struktur verleiht (Gesetz ist hier im weitesten Sinn als Ordnung verstanden, wie dies dem scholastischen Sprachgebrauch entspricht). Damit wird es auch zur Grundlage der anderen Gesetze, also auch des Naturgesetzes; dieses wird wiederum in Gott verankert.

Durch die Rezeption der augustinischen lex aeterna entstehen für die Annahme eines eigenständigen Naturgesetzes große Schwierigkeiten. Die Beziehung zwischen den beiden Gesetzen muß sehr enger Art sein, da es doch auch ein ungeschaffenes Naturgesetz gibt, das mit dem ewigen Gesetz zusammenfällt[1]. Zudem hatte Rupella[2] mit Augustinus[3] gesagt, daß das ewige Gesetz dem Menschen bekannt sei. Wie sollte es da noch eines Naturgesetzes bedürfen? Und wie sollte es seine Selbständigkeit zwischen der isidorianischen[4] Zweiheit der lex aeterna und der lex humana bewahren? — Rupella findet das Ei des Kolumbus.

---

zur Gnade noch mehr und viel häufiger als *Rupella.* Aber im übrigen sind die Unterschiede nicht zu verkennen. *Rupellas* Urstandsnatur ist trotz allem im Grunde die der Kirchenväter, näherhin *Augustins. Alexanders* Begriff dagegen ist von drei Seiten her zu bestimmen. Aristotelischen Ursprungs ist, daß er die beweghafte Seite der Natur sehr hervorhebt (II, 325 und oft: „natura principium vitae" [et boni], „natura movet" usw.); er unterscheidet nicht gemäß den Seinsstufen natura insensibilis, sensibilis und rationalis, sondern mit *Aristoteles* die natura luminosi, opaci, media (vgl. dazu *Albertus Magnus* XXVII, 243 a. 1), nämlich Himmel, Erde und Wasser (II, 123; II, 133; vgl. SH II, 1 n. 265 a. E.); er setzt ferner die natura humana zusammen aus der erdhaften und der niedrigen Natur, der Luft und des Feuers, wozu die natura corporis supercaelestis der quinta essentia kommt (II, 295). Mit *Wilhelm von Auxerre* schließlich betont er die „automatische" Eigenschaft der Natur schärfer, im Gegensatz zur willensgesteuerten Natur des Menschen, weshalb dann die Selbständigkeit der ratio hervorgehoben werden muß (ratio ut est quaedam natura in se, II, 308). Daneben macht sich der neuplatonische Einfluß bemerkbar. Es gibt eine sichtbare natura particularis, nämlich die vordergründige Sichtbarkeit der Dinge, und die invisibilis natura universalis, das unsichtbare Wesen der Allgemeinnatur (I, 438 im Anschluß an *Dionysius Areopagita,* De divin. nom. PG 3, 855 s., PL 122, 1152 B). — Vgl. endlich die Häufung der *Boethius*-Zitate bei den acht Definitionen der natura (III, 60).

[77] SH n. 396. [1] S. o. XI, 1. [2] SH n. 241 2 et ad 2.

[3] De lib. arb. PL 32, 1229 c. 6 n. 15: legis aeternae notio nobis impressa est; De vera rel. PL 34, 148 c. 31 n. 58.

[4] *Isidor* (Etym. PL 82, 198 V, c. 2) hatte die Gesetze — neben seiner dem römischen Recht entlehnten Dreiteilung in ius civile, naturae, gentium — in göttliche und menschliche unterschieden, davon erstere aus der Natur, letztere aus der Gewohnheit abgeleitet. Damit konnte bei der Annahme eines ewigen Gesetzes für ein selbständiges Naturgesetz nicht viel Raum bleiben.

1. Notio impressa

Das Naturgesetz ist nichts anderes als das dem Menschen eingeprägte ewige Gesetz, genauer „die eingeprägte Kenntnis des ewigen Gesetzes“[5]. Diese vielleicht wichtigste Formel des ganzen Traktats gibt eine „Lieblingslehre des heiligen Augustinus“ wieder[6]. Entsprechend groß ist ihre Bedeutung in der Summa.

Rupella macht sich aber die Lösung etwas einfach, wenn er die „Kenntnis des ewigen Gesetzes“ und „Naturgesetz“ identifiziert. Deshalb muß er sich weiter präzisieren (weil ja die Kenntnis einer Sache noch nicht eine neue Sache ausmacht).

Diese Kenntnis ist nicht (nur) psychologischer, sondern ontologischer Art. Sie ist dem Menschen von Anfang an[7] mitgegeben und eingegeben (indita)[8], angeboren (innata)[9], in ihm befestigt (infixa)[10] und zugleich mit seiner Seele geschaffen (concreata animae)[11]. Damit[12] „hat“ sie jeder Mensch, sie ist jedem Menschen „natürlich“[13] und ist „in“ seiner Natur[14] eine ihm angeborene Kraft[15], die ihm „ins Herz geschrieben“[16], oder, wie es die Glosse[17] mit Augustinus[18] sagt, fest der ratio eingeprägt ist[19].

Die Vielfalt[20] dieser Bildworte[21] umschreiben einen Sachverhalt: das Naturgesetz ist forma impressa[22], oder, wie es auch heißt, imago impressa[23], Exemplar-

---

[5] SH n. 241 ad 2: notio autem illae legis aeternae impressa animae nihil aliud est quam ipsa lex naturalis in anima; n. 251 II e: notio in anima . . . innata.

[6] Grabmann p. 27. Sie bestimmt auch die Vorstellung *Bonaventuras* vom ewigen Gesetz (Baur p. 227).

[7] n. 241 4 et ad 4: cum natura indita est; vgl. XII, 1 Anm. 6.

[8] n. 233 ad 1; vor n. 241; n. 241 d, 2 et ad 3; n. 242 sol.; n. 246 ad 3; n. 251 II e; n. 276 d et sol. [9] n. 241 d, 2 et sol.; n. 248 sol. u. v. a.

[10] n. 244 3; Glossa *Lombardi* PL 191, 1346.

[11] n. 242 sol.

[12] n. 241 2 et ad 2. [13] n. 241 b, c; *Glossa ordinaria* PL 113, 1201.

[14] n. 233 sol.

[15] Die „innata vis“, stoischen Ursprungs (*Cicero;* denn sie ist nichts anderes als die ratio seminalis, mit welchem Begriff die ältere Stoa den plotinischen lógos spermatikós übersetzt [vgl. H. Meyer, Geschichte der Lehre von den Keimkräften, Bonn 1914]) kehrt in den verschiedensten Variationen im Anschluß an *Augustin* (Schubert p. 9) über die ganze Scholastik hin wieder; so bei *Rufinus* als naturalis vis a natura insita (Summa Rufini, ed. Singer p. 6); in der Glossa zum Decretum *Gratiani* (d. 1 c. 7) als vis insita rebus, was *Alexander* übernimmt (AG III, 60); bei *Johann von Rupella* als vis ordinis naturalis (SH n. 233 ad 1), ebenso bei *Bonaventura; Albert der Große* kennt naturaliter insita et inserta semina (Summa de creaturis, pars II q. 71 a. 1, Borgnet XXXV p. 590) usf. Allerdings lebt der von der Antike damit gemeinte Begriff einer notwendigen Entwicklung erst wieder bei *Hegel* auf (Hirschberger p. 318).

[16] Röm 2, 15; SH n. 241 b; n. 276 1 et ad 1, u. a.

[17] Glossa *Lombardi* PL 191, 1346. [18] *Augustinus,* loci citt.

[19] SH n. 232 sol.; n. 241 b et ad 2; n. 246 sol.; n. 276 d.

[20] *Alexander* gebraucht sie nicht alle, entsprechend dem geringeren Umfang seiner Naturrechtslehre; vgl. scriptum in corde AG III, 464, vis insita III, 60.

[21] Sie rühren z. T. noch aus der Schule des *Anselm von Laon. Rupella* wiederholt sie traditionsgemäß wie z. B. auch *Thomas,* obwohl sie sich bei letzterem in dessen veränderte Konzeption nur mühsam einfügen lassen (Lottin p. 30).

[22] SH n. 276 d; vgl. auch n. 241 5 et ad 5, was *Albert* übernimmt (Summa de bono f. 81 vb—82 ra, zit. bei Lottin p. 117 lin. 58).

[23] n. 251 e; n. 276 d.

ursache[24]. Die Natur des Menschen birgt eine Abbildhaftigkeit, sie ist überformt[25] vom ewigen Gesetz[26]. Die innere Struktur des Menschen ist umgeformt auf das Wahre und Gute[27]. Wie das Abbild vom Urbild abgeleitet ist und doch für sich besteht, so ist es auch beim Naturgesetz im Verhältnis zum ewigen Gesetz[28].

2. Vergleich mit dem Siegel

Rupella veranschaulicht dies mit dem berühmt gewordenen Vergleich vom Siegel[29]: das Bild, das auf dem Siegel ist, prägt sich dem Wachs ein, so daß es auch genau dieses Bild als Abbild trägt[30]. Ebenso geschieht es mit dem ewigen Gesetz. Dieses ist das Siegel, das Naturgesetz der Abdruck. Oder auch: das Naturgesetz ist die Niederschrift des ewigen Gesetzes in der Seele[31]. Damit ist etwas sehr Bedeutsames ausgesagt: die innere Struktur des Menschen ist gottförmig, wiewohl er geschaffen ist. Denn das ewige Gesetz ist sachlich gleich d r ewigen Weisheit und dem gütigen Wollen Gottes, zugleich aber auch seiner Gerechtigkeit[32]. Er trägt das Bild dessen in sich, der ihn geschaffen hat. Zugleich darf in Erinnerung gerufen werden, was über den Abbildcharakter des Menschen bereits ausgeführt wurde[33]. Das Naturgesetz als Abbild des ewigen Gesetzes und damit Gottes bezieht sich deshalb sowohl auf Gott den Einen als auch den Dreifaltigen; ersteres tritt bei der Erörterung der Unveränderlichkeit des Naturgesetzes hervor, letzteres bei der psychologischen Einordnung des Naturgesetzes zu den Seelenvermögen und der Begründung der Zehnzahl des Dekalogs.

3. Das anthropozentrische Naturgesetz

Der Mensch ist Träger des Bildes der lex aeterna. In ihm wird das Naturgesetz vorgefunden. Zum Naturrecht der „Strukturanalyse" (Utz) Thomas' von Aquin[34] ist noch ein weiter Weg. Rupellas Naturgesetz dagegen ist anthropozentrisch; sein Naturbegriff ist auf den Menschen und von ihm her festgelegt. Die den Menschen umgebene Welt ist nicht Rechtsquelle. Wie sich bei den einzelnen Inhalten noch klarer erweisen wird, steht überall der Mensch als Ableitungs- und Bezugspunkt in der Mitte des Denkens. Die Rolle der res und

---

[24] n. 242 sol. et ad 1.

[25] Die Überformung (informatio) ist als eine in die menschliche Natur eingehende illuminatio zu verstehen (n. 264 3 et ad 3).

[26] SH n. 251 e, n. 276 sol., wobei das Wahre die prima veritas und das Gute das summum bonum ist.

[27] Das Wahre wird von *Rupella* (n. 250 sol.) mit *Augustinus* (De an. et spir. PL 40, 786 c. 10) der imago zugeordnet, das Gute der similitudo. [28] n. 242 2 et ad 2, n. 246 sol.

[29] SH n. 241 ad 2: sicut imago quae est in sigillo imprimens est, imago autem quae est in cera est impressa, et est similitudo et imago illius quae est in sigillo: ita est hic, quia lex aeterna est imprimens, lex naturalis est impressa animae. — Das Bild ist in der Lehre vom sakramentalen Charakter allgemein gebräuchlich; *Rupella* aber greift auf seine ursprüngliche Bedeutung bei *Augustinus* zurück (*Augustinus* De trin. PL 42 lib. 14 c. 15 n. 21).

[30] SH l. c.: est similitudo et imago. [31] n. 246 sol.; s. u. XIV, 3.

[32] n. 249 ad 3. [33] XII, 2.

[34] Deshalb kann *Thomas* natürliches und ewiges Gesetz nicht sachlich identifizieren, sondern muß es als Teilhabeverhältnis (participatio) bestimmen (STh I, 2 q. 91, 2c).

damit der „natura rerum"[35] ist noch nicht erkannt. Diese Einengung erweist sich in anderer Hinsicht gerade als fruchtbarer Ansatz.

Durch die weitgehende Identität von Naturgesetz und ewigem Gesetz sowie dessen Begründung im ewigen Gesetz als Geltungsgrund erhält das Naturgesetz eine fast göttliche Würde und Großartigkeit, wie sie den späteren Systemen des Nominalismus (und schon gar der Aufklärung) abgeht[36]. Das Naturgesetz bezieht seine Berechtigung, etwas als geschuldet zu zeigen und dessen Erfüllung zu verlangen, aus der ratio legis, die dem ewigen Gesetz zugeordnet ist. Dieses aber ist Gott. Die letzte Legitimierung der Forderungen des natürlichen Gesetzes liegt in Gott, ohne jeden Umweg über die Welt der Zweitursachen.

XIV. Die Erkennbarkeit des Naturgesetzes

Alles, was oben[1] über die Erkennbarkeit des ewigen Gesetzes gesagt wurde, gilt auch für das Naturgesetz[2]. Denn das Naturgesetz ist ja nur die eingestiftete Kenntnis und damit Erkennbarkeit des ewigen Gesetzes. Aus dem ewigen Gesetz, so wie es Rupella sieht, ergibt sich mit Notwendigkeit die Sichtbarkeit auch des natürlichen Gesetzes. Auch hier ist die Gesetzeserfahrung in gewissem Sinne automatisch, nämlich als habitus[3]; sie geschieht durch ein Sehen „per similitudinem"[4].

Mit der apriorischen Erkennbarkeit des Naturgesetzes verträgt sich die Tatsache schlecht, daß in der Geschichte oft das Naturgesetz eben nicht erkannt worden ist und deshalb auch nicht im menschlichen Gesetz realisiert wurde. Das war auch Rupella nicht verborgen. Die Aussage, daß das ewige Gesetz durch die Sünde verdunkelt worden sei, besteht erst recht im Bereich des Naturgesetzes. Das gilt es nun näher zu verstehen, denn hier wird es ja erst praktisch und rechtsphilosophisch bedeutsam angesichts der Fülle der Probleme, die mit dem rupellanischen Ansatz auftauchen: lex naturae est notio impressa legis aeternae. Er erläutert dies „Sehen" des Naturgesetzes „per similitudinem" und dessen Erschwerung durch die Sünde durch mehrere Vergleiche — ein bei Rupella nicht allzu häufiges Vorgehen.

1. Illuminatio

Die eingegebenen imagines überformen den Menschen und gewährleisten so die prinzipielle Erkennbarkeit des Naturgesetzes. Das muß so sein, denn sonst würde der Mensch nicht Gott schulden, das Böse zu meiden und das Gute zu

[35] Dieser Begriff erscheint nur einmal, nämlich bei der Ehelehre: SH n. 256 1 et ad 1.

[36] Durch die Einstiftung ist es an innerer Beständigkeit sogar dem Gnadengesetz überlegen (n. 246 3 et ad 3)!

[1] S. o. II.

[2] *Alexander* handelt über die Erkennbarkeit weder des ewigen noch des natürlichen Gesetzes. Dagegen wiederholt er das Wort *Augustins* (De trin. PL 42, 949 c. 3 n. 4) von der cognitio impressa per naturam bezüglich der natürlichen Gotteserkenntnis (AG I, 39 f. 4.).

[3] S. u. XVI, 1. *Duns Scotus* spricht sogar von Evidenz (Stratenwerth p. 107 f.).

[4] Damit tritt *Rupella* in die sachliche Nähe der Erkenntnis „per speculum" bei *Wilhelm von Auxerre* (vgl. Lackas p. 39).

tun[5]. In der (objektiven) informatio ist schon die subjektive Erkennbarkeit mit enthalten. Das sagt das alte Wort der illuminatio[6]. Hier bewährt sich das vorwiegend objektive, auf der gegenständlichen Seite der Dinge sich bewegende klassische Denken, das bis herauf in die Neuzeit galt. Subjektive Erfahrung setzt, sofern sie „wahr" ist, ein objektives fundamentum in re voraus. Umgekehrt ist mit dem objektiven Sachverhalt prinzipiell die subjektive Komponente mitgegeben. Die Erkenntniskritik war noch nicht aktuell geworden, man fühlte sich im ordo der Welt geborgen. Deshalb wird hier auch das Gleichnis vom Siegel und dem Wachs verwendet[7]. Für uns scheint es — als Bild — vergleichskräftig, um das (objektive) Verhältnis ewiges Gesetz — Naturgesetz darzustellen; die (subjektive) Erkennbarkeit des ewigen Gesetzes aber ist für unsere Vorstellung nicht im Vergleich enthalten. Nicht so für den Scholastiker, da ihm das Subjektive als grundsätzliche Folge und Entsprechung des objektiven Sachverhaltes gilt.

2. Wesen — Wirkung

Die vermißte subjektive Seite erscheint klarer bei den Gleichnissen, die die Erkennbarkeit des Naturgesetzes durch den sündigen Menschen anschaulich machen (unten 3, 4). Aber auch hier überwiegt das objektive Interesse. Die Frage lautet nämlich zunächst nicht: ist das Naturgesetz in der Sünde erkennbar? (e parte hominis), sondern: ist das Naturgesetz zerstörbar? (e parte rei). Die Antwort lautet: nein, was das Wesen des Naturgesetzes betrifft, ja, was dessen Wirkung, dessen Offenkundigkeit und damit dessen Erfüllung anlangt[8]. Deshalb bleibt immer ein unzerstörbarer Rest[9], da es im ewigen Gesetz verankert ist.

3. Das Bild von der unleserlichen Schrift

Der Verfall des Naturgesetzes stammt aus dem Menschen[10], genauer aus der Sünde. Denn diese hat mit den Seelenkräften[11] auch das Erkenntnisvermögen geschwächt. Das Naturgesetz als Gesetz wird aber bekanntlich von ligare (binden) und von legere (lesen) her verstanden[12]. Das „Lesen" des inneren Gesetzes legt den Vergleich mit der Schrift[13] nahe. Das Naturgesetz ist in das Gewissen[14] des Menschen eingeschrieben[15]. Die Sünde verdunkelt[16] das Gesetz, weil

---

[5] SH n. 241 e. [6] n. 264 3 et ad 3: illuminatio sive informatio.
[7] S. o. XIII, 2. [8] SH n. 246.
[9] l. c. sol.: „non omnino deletum est" (zit. aus der Glossa des *Lombarden* zu Röm 2, 14 — PL 191. 1345).
[10] SH n. 261 sol. I.: . . . lege naturali . . . cum illa (lex) ei (Adae) deficeret . . .
[11] n. 261 sol. II—III. [12] n. 244 a et sol.
[13] Das Gleichnis entwickelt sich über die Glossa *Lombardi* (PL 191, 1345) aus Röm 2, 15 (opus Legis scriptum in cordibus suis). In der Summa Halesiana lautet es (n. 246 sol.): Semper manet scriptura legis in anima. Nam per imaginem impressa est ipsa lex, et propter hoc, si deletur quantum ad lectionem propter terrenum affectum, non tamen ad essentiam.
[14] n. 396: scriptura innata . . . insitum conscientiae.
[15] Vgl. die Zitate von Röm 2, 15 in der SH, z. B. n. 241 b; ferner n. 276 1 et ad 1, n. 283 sol.; auch n. 305 sol.
[16] n. 246 sol.: tenebra peccati; diese entsteht aus der willentlichen Abkehr (aversio) von Gott.

das innere Sehen[17] geschwächt ist und weil man im Dunkel ohnedies schlechter sieht. Wesenhaft bleibt das Naturgesetz bestehen, es ist eingeprägt; die Schrift ist weiter vorhanden, auch im Finstern; aber man kann sie nicht mehr lesen.

4. Das Gleichnis von der Sonnenfinsternis

Die informatio durch das ewige Gesetz kann als Einprägung verstanden werden; daraus ergibt sich das Bild von der Schrift; als illuminatio gleicht sie aber dem Sonnenlicht. Deshalb gebraucht Rupella als weiteren Vergleich das Bild von der Sonnenfinsternis[18], zugleich um das Verhältnis zwischen essentia und effectus[19] besser veranschaulichen zu können. Die Sonne leuchtet immer (Wesen); aber sie kann nicht immer erleuchten (Wirkung), dann nämlich nicht, wenn sich, wie bei der Sonnenfinsternis, der Mond zwischen Sonne und Erde schiebt. Ebenso verhält es sich mit dem Naturgesetz. Die Sonne sinnbildet Gott und das ewige Gesetz; die Finsternis der Sünde legt sich zwischen ihn und den Menschen, so daß die „Sonne in der Seele", das Naturgesetz, nicht mehr die Seele erleuchten kann. Der Vergleichspunkt liegt im Wort des Leuchtens. Leuchten (lucere) bezieht sich auf das Wesen des Sonnenlichtes[20], erleuchten (illuminare) auf die nachgeordnete Wirkung des Lichtes.

Die Verbindung der lex aeterna und der lex naturalis mit der Lichtmetaphysik zeigt, was „Gesetz" im Grunde ist: es ist Sein, als Ordnung verstanden; weil es aber geordnet ist, ist es in sich licht, durchsichtig und damit erkennbar. Die Erkennbarkeit ist nicht etwas, was durch den Menschen zum fertigen Sein hinzukäme, sondern es begründet das Sein, damit das Gesetz — freilich nur, weil es immer schon erkannt ist durch Gott.

XV. Lex naturalis und lex humana

Vom ewigen Gesetz, so wurde gesagt, gehen alle anderen Gesetze aus. Eine ähnliche Bedeutung kommt dem natürlichen Gesetz zu: es ist Prinzip aller

[17] n. 242 2 et ad 2.

[18] SH n. 246 sol.: dicendum quod aliquid dicitur deleri dupliciter: vel quantum ad essentiam vel quantum ad effectum, sicut patet in eclipsi solis: lux enim solis ibi non deficit quantum ad essentiam, sed quantum ad effectum quem habet in nobis, qui est illuminare, lucet autem semper in se. Eodem modo est in hac parte, quia lex naturalis, quae est sicut sol in anima, quantum ad essentiam numquam deletur ab ea, sed semper ibi lucet in se; deletur tamen aliquando quantum ad effectum, scilicet quia non semper ipsam animam illuminat, sicut cum anima avertitur a Deo et obtenebratur per peccatum. Unde tenebra peccati, interposita inter animam et Deum, prohibet istum effectum legis. — Ebenso kürzer SH n. 247 2 et ad 2.

Das Bild von der Sonnenfinsternis kann als Abwandlung des uralten Sonnengleichnisses (*Platons* im Staat, 507 b—509 c) angesehen werden (ebenso v. Hertling, Augustinus-Zitate bei Thomas von Aquin, München 1904, p. 65 ff.), das auf die ordnende Funktion des Lichtes zurückgeht, wie sie besonders bei den Stoikern, z. B. *Poseidonius*, betont wurde (W. Beierwaltes, Lux Intelligibilis, Diss. München 1957 p. 54 Anm. 6, p. 57 und Schubert p. 17 ff., p. 46 f.). Über die *Stoa* und *Plotin* wurde es der ganzen Spätantike und den Kirchenvätern bekannt, besonders *Augustin*.

[19] S. o. 2. [20] Licht ist wesenhaft Leuchten, In-sich-hell-sein.

moralischen[1] Gesetze, die das Leben des Menschen ordnen[2]. Sie alle enthalten im Vergleich zum natürlichen Gesetz ein Mehr[3]. Vorab ist das Verhältnis des „ius gentium" zur lex naturalis zu umreißen.

1. Ius gentium

In der Geschichte des Naturrechts hatte das ius gentium ein wechselhaftes Schicksal. Der juristisch-dekretistische Zweig der scholastischen Naturrechtslehre hatte, vom römischen Recht beeinflußt, Naturrecht und ius gentium weitgehend identifiziert. Denn schon bei Gaius (um 160) hatte das ius gentium noch ganz naturrechtlichen Charakter[4], in etwa auch noch bei Ulpian[5]. Daneben bestand freilich im römischen Recht eine Ansicht, die einen Unterschied machte[6]. Die Stelle, wo Ulpian eine Abgrenzung zwischen ius naturae und ius gentium eingeführt hatte, war auch bezeichnenderweise nicht mit in die Institutionen aufgenommen worden[7]. Erst Ockham scheint ein „Völkerrecht" positiver, also moderner Prägung gekannt zu haben[8].

Die Theologen der Frühscholastik bis herauf zu Rupella hatten das ius gentium im Gegensatz zu den Dekretisten gänzlich außer acht gelassen; er ist der erste, der es wieder aufgreift[9]. Selbst Wilhelm von Auxerre kennt es nicht[10]. Auch Rupella erwähnt es nur zweimal, davon einmal als Zitat aus den Institutionen, auf das er nicht weiter eingeht[11]. Die Stelle, woraus seine Ansicht über das ius gentium entnommen werden kann, findet sich in der Lösung der Frage nach dem gegenseitigen Verhältnis der von Rupella akzeptierten Inhaltsbestimmungen des Naturgesetzes.

Wenn man das Naturgesetz in dreifacher Beziehung betrachtet, nämlich als naturhaftes, menschliches und göttliches[12], so enthält es in jeder dieser Hinsichten eine Hinordnung: das naturhafte auf die Allgemeinnatur, an der auch der Mensch teilhat; das menschliche auf die Natur, insofern sie dem Menschen eigentümlich ist; das göttliche auf die Gnade[13].

Daraus ergibt sich die Nähe der naturhaften lex naturalis zu den „Naturgesetzen"; die menschliche ist gleich dem alten ius gentium; das Gesetz der Heiligen Schrift schließlich emaniert aus dem göttlichen. Das „Völker-Recht" stimmt demnach als ius humanum mit dem Naturgesetz überein, insofern dieses allein dem Menschen zugehört. Vom ius gentium wird die herkömmliche Defini-

---

[1] Der Gegensatz zum ius morale ist ius disciplinae und ius caerimoniale, das „Recht" gegenüber den übrigen Vorschriften nicht-ethischer Art. [2] SH n. 248 sol.
[3] Von n. 241 u. a. [4] Lottin p. 7. [5] Flückiger p. 270.
[6] Die ältere Unterscheidung zwischen ursprünglichem ius naturae und später abänderndem ius gentium klingt noch in *Ulp.*, Dig. 1, 1, 4. an. Sie wird in der Scholastik m. W. nirgends aufgegriffen.
[7] Lottin p. 8. [8] Kölmel p. 84.
[9] Lottin p. 55 unten. Auch *Alexander* berücksichtigt es nicht.
[10] Lackas p. 38 unten.
[11] SH n. 258 4, 5 et ad 4/5.
[12] Aus *Stephan von Tournai*, vgl. unten XIX, 2.
[13] n. 248 sol.

tion der Digesten[14] wiederholt, „ius gentium est quo gentes humanae utuntur"[15]. Es ist das auf keine Ländergrenzen beschränkte gemeine Recht. Ihm wird die ciceronische[16] Inhaltsbestimmung des Naturgesetzes zugeordnet[17].

2. Ius humanum

Der Begriff wird in doppeltem Sinn gebraucht. Als ius humanum der Natur ist es Naturgesetz und so identisch mit dem ius gentium[18]. Im üblichen, weiteren Sinn aber ist es das vom Menschen stammende, durch dessen Eigentätigkeit entstandene Recht.

Die menschliche Natur ist auch und vor allem ratio, das wurde schon betont[19]; das ließ deswegen auch das menschliche Naturgesetz als Gebot der Vernunft erscheinen. Im eminenten Sinn muß man aber das menschliche Gesetz (lex humana bzw. ius humanum) als dictamen rationis bezeichnen[20]. Beide Gesetze entstammen dem Menschen, aber auf je andere Weise. Bei der lex humana sagt nämlich die ratio hic et nunc unter Berücksichtigung der Umstände, was rechtens sein soll[21]. Das menschliche Gesetz ist deshalb in viel größerem Maße rational als das Naturgesetz, wie sich bei der Schilderung des Gesetzgebungsvorganges gezeigt hatte. Zugleich muß auf alles verwiesen werden, was über das Verhältnis des ewigen zum menschlichen Gesetz gesagt wurde, denn das natürliche Gesetz ist nur die Einformung des ewigen Gesetzes in den Menschen. Insbesondere regelt das menschliche Gesetz nur den zwischenmenschlichen Bereich gemäß der goldenen Regel, während das natürliche wie das ewige Gesetz auch das Gottesverhältnis berücksichtigt („Aufgabenverteilung").

Ein weiterer Unterschied besteht darin, daß das menschliche Gesetz, wie alle Gesetze, ein Mehr (additio) gegenüber dem natürlichen Gesetz enthält[22]. Diese additio ist bei jedem Gesetz verschieden (siehe unten 4.). Das Naturgesetz ist eingegeben, das zeitliche hinzugegeben[23]. Damit ist zugleich sein positiver Charakter begründet. Als „Hinzugefügtes" bedarf es eines eigenen Gesetzgebers. Es ist Recht kraft Setzung[24].

---

[14] *Ulp.*, Digest 1, 1, 1, 4. [15] SH l. c.

[16] l. c.; *Cicero*, Rhetorica lib. II c. 54 ed. Taurin. I, 217.

[17] Beim Vergleich *Rupellas* mit der Parallelstelle bei *Stephan von Tournai* (Stephanus Tornacensis; Lottin p. 7) zeigt sich, daß die Verbindung ius humanum — ius gentium von diesem übernommen ist. (Der Aquinate baut hierauf auf, In V Ethic., lect. 12). *Rupella* fügt die ciceronische Definition zum ius humanum hinzu; das ius gentium wird nur erwähnt, weil ihm ein Platz im Gebäude des Naturgesetzes angewiesen werden soll. *Rupella* bietet damit für das ius gentium im Verhältnis zu dem Dekretisten achtzig Jahre vorher nichts Neues.

[18] Der engere Begriff rührt, wie schon erwähnt wurde, von *Stephanus Tornacensis* her.

[19] Oben XII, 4.

[20] SH n. 276 sol.: est morale secundum legem humanam quae est lex rationis . . ., secundum dictamen rationis inditum animae, quia haec est lex rationis.

[21] Ähnlich *Thomas*, STh I, 2 q. 91, 3 c et ad 2.

[22] SH l. c. — Der Gedanke der additio war schon von *Rufinus* zur Abgrenzung benützt worden. [23] Vor n. 241.

[24] n. 257 1 et sol.: „de iure imperatoris" (nach *Augustinus*, Super Ioann. PL 35, 1437 tr. 6 n. 25). Auch *Albert der Große* stellt das Naturrecht kraft instinctus naturae und das positive „constitutione" gegenüber (v. Hippel p. 338).

3. Lex positiva

Diesen Aspekt betont die SH, wenn sie gelegentlich statt lex humana den Terminus lex positiva (oder ius positivum) gebraucht[25]. Soweit ich sehen kann, wird nirgends die lex positiva für das gesatzte göttliche Recht (das biblische Gesetz) verwendet; vielmehr ist das menschliche, jetzt geltende Recht gemeint[26]. Das menschliche Gesetz ist positiv, weil es auferlegt ist[27]. Das natürliche Gesetz dagegen ist eingestiftet, der Natur eingeschmolzen; es ist deshalb prinzipiell unveränderlich im Gegensatz zum menschlichen Gesetz[28]. Deshalb auch kommt es ohne Zutun des Menschen zustande, wieder entgegen dem positiven Gesetz[29].

4. Das „Mehr" des menschlichen Gesetzes

Die spezifische Hinzufügung des menschlichen Gesetzes besteht darin, daß das natürliche Gesetz sagt, *was* zu tun ist, das menschliche hinzusetzt, *wie* es zu tun ist[30]. Man bemerkt die größere Nähe zu den veränderlichen geschichtlichen Verhältnissen, denen das menschliche Gesetz angepaßt sein muß, um die grundsätzlich unwandelbaren Ziele des Naturgesetzes erreichen zu helfen.

Die Notwendigkeit, sich der Bedingtheit des Lebens zu fügen, kommt in einem weiteren Unterschied zur Geltung. Das Naturgesetz verlangt, was *in sich* gut ist. Das menschliche Gesetz kann sich damit nicht begnügen, da sonst weite Bereiche rechtsfreien Raumes verblieben. Deshalb verlangt die lex humana (auch) das den *Umständen* nach Gute[31]. Damit unterliegt auch der weite Bereich der indifferenten Handlungen ihrem Zugriff; durch sie werden sie sittlich gut oder böse. Zugleich aber muß man annehmen, daß die kurze Angabe der SH „in lege humana est dictamen (boni) ex circumstantia"[32] außerdem den Sinn hat, daß das, was die Umstände fordern, zum Inhalt des mensch-

---

[25] z. B. SH n. 257 1 et sol.

[26] Über Begriff, Herkunft und Verbreitung des Terminus vgl. D. van den Eynde, The Terms ius positivum and signum positivum in twelfth-century Scholasticism, in: Franciscan Studies 9 (1949) p. 41—49, wo weitere Literatur aufgeführt ist. Van den Eynde weist besonders auf die Antithese natürlich-positiv hin. *Abaelard* nennt ius positivum zum erstenmal (PL 178, 1656 B); die Dekretisten setzen es in Gegensatz zum ius naturale (op. cit. p. 42), von wo aus dieser Gebrauch auf die Hochscholastik (und damit *Rupella)* übergeht.

[27] Das Wortspiel posita-imposita ist im Deutschen nicht nachzuahmen.

[28] n. 247 a, nach dem Decr. *Grat.* ad c. 1 (I, 7); ebenso *Thomas* bezüglich der Veränderlichkeit (In V. Ethic. lect. 12 a. E.). [29] n. 233 1 et ad 1.

[30] SH n. 276 sol., zit. oben VII, 3 a Anm. 33.

[31] Damit greift *Rupella Isidors* Unterscheidung (Etym., PL 82, 198 lib. V c. 2) zwischen ius naturae und mos wieder auf, die *Gratian* (Decr., Init. D. I) und die *Dekretisten* (Lottin p. 15 A. 3) weitergeben und die bei *Rupella* auf eine Dreiteilung in ius, mos und honestas erweitert wird. Die (gute) Sitte enthält nämlich das veränderliche (SH n. 249 ad 3), lediglich aus Umständen Gute, das dem positiven Gesetz zugehört (n. 276 sol.: in lege humana est dictamen ex circumstantia; allg. hierzu n. 249 ad 3); sie steht im Gegensatz zum ius naturale. Zusammenfassend darf also für die Abgrenzung von lex humana und lex naturalis eine sachliche Abhängigkeit von *Gratian* und den *Dekretisten* angemerkt werden.

[32] Für die wichtige und umfangreiche Lehre von den Umständen vgl. jetzt Johannes Gründel „Die Lehre von den Umständen der sittlichen Handlung im Mittelalter. Eine textkritische Quellenstudie zu den Grundlagen der sittlichen Handlung bei Thomas von Aquin." Diss. (eingereicht) München 1959.

lichen Gesetzes werden soll. Ist dieses Gesetz dann erlassen, so ist in der Tat der Spruch der „Umstände“ Gesetz geworden.

Der Geltungsbereich des ius humanum wird dadurch weit größer als der des ius naturale[33]. Weil das menschliche Gesetz Eigeninhalte aufweist und damit ein Mehr[34] gegenüber dem natürlichen Gesetz enthält, kann von einer direkten Ableitung des menschlichen Gesetzes aus dem natürlichen nicht gesprochen werden. Sie ist nur mittelbar[35]. Dennoch darf und kann das positive Gesetz nicht etwas erlauben, was das natürliche für verboten erklärt, und umgekehrt nicht verbieten, was es erlaubt[36].

XVI. Die psychologische Zuordnung des Naturgesetzes

Das Naturgesetz, so wurde gesagt, sei die Einprägung des ewigen Gesetzes im Menschen. Daraus folgte die prinzipielle Erkennbarkeit der lex naturalis. Wie aber diese impressio des Näheren zu verstehen ist, mithin was das Naturgesetz für sich ist, seine Definition, wird nun Gegenstand der Erörterung.

Rupella widmet dieser Frage eine eigene quaestio mit drei Kapiteln, um seine Sondermeinung ausführlich zu begründen. Dabei geht er schrittweise vor, indem er zuerst fragt, ob es Potenz, Passio oder Habitus sei, und als er letzteres zusammen mit der Zuordnung zur Willensfreiheit bejaht, zeigt er, daß dieser Habitus sowohl „erkenntlicher“ wie „beweghafter“ Art sei; schließlich erörtert er die Abgrenzung zum Gewissen und zur Synderese, so daß am Ende der Untersuchung die Definition der lex naturalis gewonnen ist.

1. Lex naturalis als habitus

Um das Naturgesetz psychologisch[1] zu charakterisieren, stehen nach Aristoteles drei Möglichkeiten bereit. Es kann eine potentia, eine passio oder ein habitus der Seele sein. Diese Meinung lehnt Rupella[3] entschieden ab[4]: es gibt viel mehr in der Seele, was nicht in dieses Schema paßt. Dennoch entscheidet sich Rupella dafür, das natürliche Gesetz als habitus zu bezeichnen[5]. „Habitus“ wird aber in der Scholastik in mehrfachem Sinn gebraucht[6]. Hier bedeutet er eine Qualität[7], eine (angeborene) Disposition zu etwas, die nur schwer zu ändern ist[8]. Im diesem Sinn ist das Naturgesetz ein habitus. Das will sagen, daß die ersten Prinzipien des natürlichen Gesetzes nicht durch die Sinne vermittelt wer-

---

[33] SH n. 276 sol.
[34] *Thomas* macht den Gedanken der additio innerhalb des Naturgesetzes selbst fruchtbar, indem er vom primären Naturgesetz die lex naturalis per additionem unterscheidet (STh I, 2 q. 94, 5c).
[35] SH l. c.
[36] n. 249 sol.
[1] Es handelt sich um Psychologie im alten Sinn, also metaphysische Psychologie; die neuzeitliche hat dagegen ihre Wurzeln im Interesse der Mystik seit der devotio moderna am seelischen Erleben Gottes und, säkularisiert, in der Romantik.
[2] Nicom. Ethik, Bekker 1105 b. 20 c. 5 n. 1
[3] Ebenso später der Aquinate STh I, 2 q. 94, 1 ad 1.
[4] SH n. 245 1 et ad 1.
[5] n. 243 und n. 244, wiederholt.
[6] n. 243 sol. u. a. [7] l. c. 2.
[8] l. c. 2 et sol.: dispositio difficile mobilis, *Aristoteles*, Categ. c. 6 (I, 13).

den — etwa gemäß dem scholastischen Axiom „quod non est in sensu, non est in cognitione" —, sondern vor jeder Erfahrung liegen[9].

2. Lex naturalis als habitus facultatis

Mit der wichtigsten der traditionellen Lösungen setzt er sich in der solutio auseinander, um seine eigene um so eindrucksvoller davon abheben zu können. Sagt man nämlich mit der Glossa[10] zu Röm 2, 14, daß jeder durch das Naturgesetz „einsieht und sich bewußt ist, was gut und böse ist", so wird das Naturgesetz dadurch als Vernunftakt und Willenshabitus bestimmt. Diese zweiteilige Definition ergibt sich aus den beiden Gliedern „erkennen" und „sich bewußt sein". Ersteres ist eine der ratio eigene Tätigkeit, letzteres ein „Gehabe"[11] des Willens[12]. Mit dieser dualistischen Bestimmung[13] gibt sich Rupella nicht zufrieden. Er entwickelt aus einer Analyse der Willensfreiheit seine eigene Lösung. Es erscheint hier angezeigt, dieses „liberum arbitrium" (Willensfreiheit, freie sittliche Handlung) im Zusammenhang darzustellen, damit das Gemeinte klarer wird.

3. Liberum arbitrium bei Rupella

Das Gesetz intendiert ein Tun oder Lassen. Jedes Verhalten jedoch geschieht beim Menschen in Freiheit[14] kraft seiner Personalität, im Gegensatz zu den unvernünftigen Wesen[15]. Die Seele, genauer den freien Entscheid des Menschen[16] kann man allgemein als Wille[17] bezeichnen. Im eigentlichen Sinn aber lautet die Definition des liberum arbitrium: „liberum arbitrium est facultas rationis et voluntatis"[18]. In jede freie menschliche Handlung geht ein dreifaches ein: facultus, ratio und voluntas[19]. Denn die Seele ist Gottes Ebenbild; so spiegelt sich in diesem Ternar die Dreifaltigkeit. Die Befähigung, etwas tun zu können (facultus), ist eine dem Menschen zustehende Potenz[20], was gleichzeitig Möglichkeit und Mächtigkeit bedeutet. Sie liegt tragend und treibend jedem

[9] *Wilhelm von Auxerre* hatte diesen „Augustinismus" noch viel stärker betont: Summa aurea, fol. 92 ra (lib. II tr. 29 c. 1 q. 1) und fol. 154 v (lib. III tr. 7 c. 1 q. 4); *Bonaventura* hat diese Meinung entschieden im Anschluß an *Aristoteles* (!) bekämpft (II, 903 f.).

[10] Glossa *Lombardi* zu Röm 2, 14 PL 191, 1345.

[11] So die Übersetzung von „habitus" in der „Deutschen Thomasausgabe".

[12] SH n. 243 sol.

[13] Sie findet sich in einer quaestio quodlibetalis im Cod. Vat. lat. 4245 fol. 63 vb, abgedruckt bei Lottin p. 125 — möglicherweise die Quelle der von *Rupella* abgelehnten Ansicht.

[14] SH n. 226 ad 2. [15] n. 233 1 et ad 1; 2 et ad 2.

[16] n. 279 f a. E. [17] n. 241 1.: liberum arbitrium sive voluntas.

[18] n. 279 f, n. 244 sol. — Die SH schreibt sie an vier Stellen *Augustinus* zu (SH II n. 154; n. 391; n. 392; III, 1 n. 2 II), ebenso, woraus diese Angabe stammen dürfte, die Summa aurea des *Wilhelm von Auxerre* (II tr. 11 c. 1 q. 2 fol. 69 b); auch im zweiten Buch der Sentenzen des *Lombarden* ist diese Auffassung enthalten (p. 421 d. 24 c. 3). Einmal erkennt sie die SH auch dem *Lombarden* selbst zu (SH II n. 159 1.). Sie stammt aber aus der Summa des *Pseudo-Hugo von St. Viktor* PL 176, 101 c. VIII, wird dort aber nicht *Augustinus* zugeschrieben (anders SH III, 1 p. 10 Anm. 10). Verwandte Stellen bei *Augustin* sind: Enchir. PL 40, 281 f. c. 105 n. 28; c. 107; De corrupt. et grat. PL 44, 935 f. c. 11 n. 32; Retract. PL 32, 609 I c. 15; Hypognost. PL 45, 1624 III c. 5, denen aber ein anderer Begriff des liberum arbitrium zugrundeliegt.

[19] n. 243 II B 2.; n. 244 sol.; n. 277 sol. [20] n. 245 a: facultas = potentia.

freien Akt zugrunde. So wird die facultas zum Abbild der Mächtigkeitsfülle (summa potentia) des Vaters, von dem Sohn und Heiliger Geist ausgehen. Sie erhält durch das Urteil der Vernunft (ratio) ein Ziel vorgestellt, das vom Willen (voluntas) intendiert werden kann. Damit erscheint die ratio als Abbild der göttlichen Weisheit des Sohnes und die voluntas als das der Güte des Heiligen Geistes[21].

Das liberum arbitrium ist in vollkommener Freiheit geschaffen[22], auch gegenüber den höheren Geistwesen[23]. Die Freiheit aber liegt primär in der facultas, da sie als oberste Fähigkeit und reine Möglichkeit besteht[24]. Auch das Erkennen bindet ja die freie Entscheidung nicht[25]. Die noch nicht determinierte Fähigkeit begründet, und gewährleistet damit, die Freiheit und Biegsamkeit des liberum arbitrium[26]. Ihr gebührt deshalb die auctoritas, d. h. sie genießt den Vorrang und ist Ursprung der anderen Seelenvermögen[27]. Sie steht dennoch nicht getrennt von diesen; sie ist Fähigkeit der Vernunft und des Willens. Als Fähigkeit des Willens begründet sie den ordo der Tugenden, als Fähigkeit der Vernunft den ordo des Gesetzes; denn der ratio ist es eigentümlich zu urteilen[28]. Das Gesetz ist die richtunggebende Kraft der Vernunft, die Tugend die des Willens[29]. Damit hat sich Rupella noch nicht für die herkömmliche Lösung entschieden.

4. Die Zuordnung des Naturgesetzes zum liberum arbitrium

Die Ordnung des freien Aktes geschieht durch das ewige[30] und damit durch das Naturgesetz; die lex naturalis ist die Richtschnur des liberum arbitrium[31]. Wie verhält sich nun das Naturgesetz zu den drei Bestandteilen der Willensfreiheit? Es steht zu erwarten, daß das Naturgesetz kraft seiner göttlichen Herkunft auch dem obersten der drei Vermögen zugeordnet ist, nämlich der facultas. Das ist in der Tat auch die Meinung Rupellas. Er gibt dafür zunächst zwei negative Gründe an (a, b), die er ausführlich positiv erweitert (c).

a) Habitus des menschlichen Wollens ist die Tugend (virtus), des Verstandes aber die „Kunst“ (ars) bzw. das „Wissen“ (scientia)[32]. Damit bleibt per modum subtractionis für das Naturgesetz nur noch übrig, habitus der Befähigung zu sein[33].

---

[21] n. 243 l. c. et sol. [22] n. 241 3 et ad 3. [23] n. 262 sol. 5.

[24] n. 243 sol.: libertas enim primo et per se non dicitur esse in voluntate et ratione, sed in facultate, quia ipsi debetur auctoritas et possibilitas et a parte eius est flexibilitas. Et ideo lex naturalis, cum se teneat a parte auctoritatis sive potestatis, et ita a parte flexibilitatis sive auctoritatis, dicitur esse primo in facultate tamquam regula facultatis.

[25] n. 244 a. [26] n. 243 l. c.; n. 277 sol.

[27] n. 243 l. c. — Die Eigenheit, den höheren Wert mit der größeren Freiheit zu begründen, ist wohl anselmischen Ursprungs. In der Folgezeit dient sie bei *Duns* dazu, die Priorität des Willens grundzulegen. [28] n. 279 f. [29] l. c.

[30] SH n. 226 III 1 et ad 1.

[31] n. 243 sol. [32] l. c. II B 2.

[33] Zu dem scheinbaren Widerspruch zu oben, wo als habitus virtutis die lex benannt wurde, während sie hier als habitus facultatis erscheint, s. unten (c) den dreifachen Begriff des Gesetzes.

b) Das Wesen des Gesetzes liegt darin, daß es bindet und in Schranken hält[34]. Weder von dem mehr beurteilenden Verstand noch vom beweghaften Willen kann man aber genau aussagen, er „binde". Also kann ihnen das Gesetz nicht zugeordnet sein, sondern der Fähigkeit[35].

c) Dieser negative Konvergenzbeweis wird in der solutio dieses Kapitels[36] ergänzt durch den positiven Nachweis aus dem Wesen des Gesetzes und der Fähigkeit. Ebenso wie die freie Handlung in ihrer Struktur der Dreifaltigkeit ähnelt[37], so muß man dies auch vom Gesetz aussagen; denn es braucht eine Autorität, die es trägt und von der es ausgeht, einen Inhalt und ein Ziel[38]. Daher besteht denn auch die dreifache Etymologie des Gesetzes[39] zu Recht: die lex läßt sich begreifen als ein Lesen (lectio) und ein Auswählen (electio); vor allem aber ist es Bindung und Verpflichtung (ligatio)[40]. Deshalb bezieht sich auch das Gesetz vor allem auf die facultas, erst in zweiter Linie auf ratio und voluntas[41]. Gesetz und Bindung gehören zusammen. Die Befähigung braucht ja in ihrer schrankenlosen Freiheit eine Regel, an die sie sich halten kann[42] und die sie leitet[43]. Die lex naturalis ist eine Verfaßtheit der facultas[44], so daß an sie eine Bindung in Freiheit besteht[45] bei all dem, was zu tun ist[46]. Am Bild der Schwerkraft zeigt Rupella, was er meint. Wie das Schwersein die Bewegung eines jeden Körpers bestimmt, der ein Gewicht hat (und so die unbestimmte Bewegung unter ihr Gesetz zwingt), so regelt die lex naturalis die Bewegung der vernünftigen Kreatur aufs Tun des Guten[47].

Das Binden gehört also zur Fähigkeit. „Lesen" aber (zweite Etymologie von lex)[48] bezieht sich auf die Vernunft[49] als „vernehmendes" Vermögen[50]. Das ist

---

[34] n. 243 C, n. 277 sol.: lex . . . ligat et arctat.
[35] loci citt. [36] n. 243 sol. [37] l. c. II B 2.
[38] n. 227 sol.: principium legis, forma et finis.
[39] Die gleiche Dreiteilung benützt *Peter von Tarentaise,* um den Vorrang des spezifisch menschlichen Naturgesetzes zu begründen (anon. cod. Borghes. 139, zit. bei Grabmann p. 35/6 Anm. 32 a. E.). [40] n. 277 sol. [41] n. 279 ad a—g.
[42] n. 243 sol., n. 245 sol. et ad 2. [43] n. 245 b. [44] n. 243 sol.: dispositio.
[45] l. c. sol.: arctando facultatem dictat . . .; n. 277 sol.: ligatio per legem.
[46] n. 245 ad 2: ratio legis est in regula facultatis . . . faciendi bonum et malum.
[47] n. 243 sol. — Das Bild von der natürlichen Schwere zum Guten wird von *Bonaventura* — passender — verwendet, um die Synderese zu erklären (II, 910).
[48] n. 244 sol.; *Isidor* Etym. V (PL 82, 199 c. 4 n. 2): lex a legendo dicitur (das ist die augustinisch-ciceronische Ableitung).
[49] n. 279 f: legere . . . proprie pertinet ad rationem.
[50] Sie wird auch oft als ratio naturalis bezeichnet (n. 251 passim, n. 276 ad 4). Dieser römisch-rechtliche Terminus *(Gaius* Dig. 1, 1, 9) kann seine stoische Abkunft nicht verleugnen. Er ist seit der Frühscholastik allgemein verbreitet. Die *Summa Monacensis* (1175 bis 78) kennt ihn (Lottin p. 19); auch bei *Anselm von Laon* ist er zu finden (Lottin p. 99, Flückiger p. 421). Vielleicht hat *Rupella* diesen Begriff wie so vieles bei *Wilhelm von Auxerre* kennengelernt *(Guil. Alt.,* Summa fol. 287 ra, zit. bei Lottin p. 33 Anm. 3). Auch *Albert der Große* wiederholt ihn (Summa de bono, fol. 84 ra, zit. bei Lottin p. 117), ebenso wie *Wilhelm von Melitona* (f. 308 ra—rb, zit. bei Lottin p. 122) und *Thomas* (z. B. In IV Sent. d. 33 q. 1 a. 1 ad 4). Als Varianten kennen *Rupella, Thomas* und *Bonaventura:* lex rationis (aus *Aug.,* PL 33, 683), dictamen rationis oder einfachhin ratio. Während aber ratio naturalis im *römischen Recht* „la logique du institution" meint (P. Bonfante, Histoire du Droit Romain t. I Paris 1928 p. 303, 420; zit. nach Lottin p. 9 Anm. 4), bei den *Dekretisten* dagegen psychologisch als Seelenpotenz ausgedeutet ist (Lottin, l. c.), wird

auch einzusehen. Denn die der facultas eingeprägte lex gibt zu „lesen", zu erkennen, was zu tun ist[51]; sie zeigt es der ratio und erleuchtet sie[52]. Das Beurteilen der ratio kann aber immer erst der Information folgen[53]. Ebenso ist das dem Willen eigene Auswählen[54] eine Folge des von dem natürlichen Gesetz über die ratio ausgehenden Antriebs[55]. So vertieft Rupella einen Gedanken, der sich in eigentümlicher Unentschiedenheit bei Augustin findet[56].

Mit diesem kleinen Meisterstück scholastischer Begriffskunst hat Rupella alle Schwierigkeiten gelöst. Er hat gezeigt, daß das (natürliche) Gesetz sich auf das ganze liberum arbitrium bezieht[57] und damit allen ihren drei Teilen zugehört; zugleich hat er seinem geistigen Lehrer Augustinus recht gegeben, vor allem aber seine eigene Meinung begründet, wonach die facultas im eigentlichen Sinn Träger der lex naturae sei; zudem hat er nachgewiesen, daß die entgegenstehende traditionelle Meinung nicht den Kern der Sache trifft: sie berücksichtigt nur eine zweite, nachgeordnete Wirkung des Gesetzes[58], statt den Haupteffekt zum Ausgangspunkt der Überlegung zu machen.

5. Liberum arbitrium und sein Verhältnis zur lex naturalis

Der bisher skizzierte Vergleich des Naturgesetzes mit dem liberum arbitrium bedarf einer Ergänzung. Es war nur von dem auf den Menschen als vernünftige Natur zugeschnittenen Naturgesetz die Rede. Im Menschen sind aber alle Schichtungen der Schöpfung enthalten. Zu diesen verhält sich das Naturgesetz verschieden; es ist auch in sich verschiedenen Ranges. Rupella unterscheidet nun fünf Möglichkeiten[59].

a) Der Teil der menschlichen Natur, der dem freien Willen gehorcht, ist folglich unter (infra) dem freien Willen. Ein Beispiel wäre die Zeugekraft. Der Mensch zeugt nur, wenn er will. Diese lex naturalis ist gemäß der römisch-rechtlichen Definition: „Naturgesetz ist das, was die Natur alle Lebewesen lehrte"[60].

---

sie bei *Rupella* zu einem Teil der Seele, die durch seine Eigentätigkeit des Beurteilens an der Erkenntnis des Naturgesetzes beteiligt ist.

Damit ordnet *Rupella* die herkömmliche Bestimmung der lex naturalis humana als ratio in sein System ein, was oben XII, 4 Anm. 46 noch offenblieb. Die Natur ist ontologisches Prinzip des Naturgesetzes, die ratio aber sein instrumentales und erkenntnismäßiges Prinzip. Die Natur sagt, woher das Naturgesetz abzuleiten ist, die ratio wie und warum (vgl. die regula aurea und die Art und Weise, wie hieraus einzelne Rechtssätze gewonnen werden, z. B. unten XIX, 4; XXII, 4; und 9), wobei das Ergebnis der Überlegung bezeichnenderweise „dictamen rationis" genannt wird, z. B. n. 396 a. A. Die Vernunft ist also nicht Rechtsquelle eigener Art, als vielmehr, wie Baur (p. 234) mit einem geglückten Ausdruck sagt, „Verpflichtungsgrundlage". [51] SH l. c. bei Anm. 49.

[52] n. 244 sol.: lex naturalis habet triplicem actum . . ., (2.) ostendere, i. e. illuminans rationem . . . [53] n. 245 sol.: post haec sequitur iudicium in ratione.

[54] n. 277 sol.: quia voluntas eligit.

[55] n. 244 sol.: (3.) . . . instigare sive movere ad bonum faciendum . . . (i. e. voluntatem).

[56] Bei dem Kirchenvater steht die lex (aeterna) gleichermaßen in Nähe zur voluntas wie zur ratio (Contra Faustum XXII, 27), was dem späteren Naturrechtsdenken viel zu schaffen gemacht hat. *Thomas* stellt sie eindeutig auf die Seite der ratio (STh II, 1 p. 90, 1), *Duns* auf die der voluntas. *Peter von Tarentaise* definiert das Naturgesetz als habitus des praktischen Intellekts (Grabmann p. 37 Anm. 34 a. E.). *Rupella* greift *Augustinus* wieder auf und läßt den Doppelbezug sogar als notwendig bestehen, fügt aber sogleich hinzu, daß er ihn als sekundär betrachtet: in erster Linie sei die lex der Fähigkeit als der dritten Komponente des freien menschlichen Aktes zugeordnet (n. 279 ad a—g).

[57] n. 277 sol.: (lex naturalis) respicit totum liberum arbitrium.

[58] n. 243 sol.: effectus consequens. [59] SH n. 241 ad 1. [60] l. c.

b) Ferner gibt es ein Naturgesetz, das vom freien Willen ausgenommen ist (praeter liberum arbitrium). Es gehört ebenfalls zur niederen Natur und meint diejenigen Kräfte im Menschen, die dem Willen nicht unterliegen. Gemeint ist die Verdauung und dergleichen (vis digestiva, retentiva et huiusmodi)[61], kurz die dem vegetativen Nervensystem zugehörigen Fähigkeiten des Menschen. Darüber hinaus erstreckt sich dieses Naturgesetz auf jedes Verlangen, das auf ein Ziel geht, wie z. B. das Glücksverlangen[62]. Das ist beachtenswert. Das natürliche Streben nach Glück erscheint als etwas, was durch Übung usw. nicht zu zähmen ist. Das würde eine Vergewaltigung der Natur bedeuten, denn diese Fähigkeit gehört nicht zu den willentlich steuerbaren Kräften.

c) Zusammen (cum) mit dem liberum arbitrium ist das Naturgesetz, insofern es der freien Handlung in ihren drei Teilen zugeordnet ist. Das ist das eigentliche und im strengsten Sinn gemeinte Naturgesetz[63].

d) Über dem freien Willen, ihm schlechthin unzugänglich (supra), ist die ungeschaffene lex als Gesetz der Natur Gottes. Damit wird die lex naturalis increata bzw. lex aeterna auch im Verhältnis zum Menschen bestimmt. Zugleich bedeutet das „supra" die Überordnung des ewigen Gesetzes und, da das Höhere das Niedere bedingt, die Gewährleistung des freien Willens.

e) Außerhalb der Natur (extra) ist das Naturgesetz, sofern es „im Gesetz und Evangelium enthalten" ist[64]. Das ergibt sich daraus, daß das Naturgesetz in dieser Bedeutung zwar ebenfalls mitgegeben, aber durch die zusätzliche göttliche Setzung dem Zugriff des Menschen entzogen ist. Zugleich intendiert dieses göttliche Gesetz die Vorbereitung und Ausgießung der Gnade, steht also auch deshalb über dem Menschen[65].

Damit ist der Würde der menschlichen Person durch sorgsames Abwägen von Freiheit und naturgesetzlicher Bindung Genüge getan.

6. Habitus cognitivus et motivus

Da Rupella nun zu der Auffassung gelangt ist, das Naturgesetz bestünde in einem habitus der Seele, so ergibt sich die weitere Frage, welcher Art dieses Gehabe sei. Ist es erkenntlich (cognitivus), vermittelt es also ein Erkennen einer Wahrheit, oder ist es beweghaft (motivus), entfaltet es eine Eigenwirksamkeit zum Guten[66]? Beides liegt nahe; denn einesteils geschieht durch das Gesetz ein Erkennen, wie der Römerbrief sagt (Röm 3, 20), was auch für das Naturgesetz gelten muß[67]. Ferner ist das Naturgesetz nach der Glosse[68] in der ratio befestigt; das kann nur ein Erkennen bedeuten, weil ja dies die zugeordnete Tätigkeit der ratio ist. Andererseits enthält, wie Rupella richtig bemerkt, ein Erkennen noch keine notwendige Verpflichtung zu einem Tun[69], was wieder für einen beweghaften habitus spricht.

Die Lösung ist schon oben mit enthalten. Das Naturgesetz ist nämlich, gemäß seiner dreifachen Wortbedeutung, sowohl der ratio wie der voluntas zugeordnet, in erster Linie aber[70] der Befähigung. Die facultas ist die Quelle der

---

[61] Zu ergänzen ist die vis expulsiva, s. o. XII, 4 Anm. 43.

[62] Hier folgt *Rupella* (l. c.) wieder *Augustinus* (Super Genes. PL 34, 406 IX c. 17 n. 32): appetitus determinatus; naturalis appetitus felicitatis. [63] Immer l. c.

[64] Die gratianische Definition (d. 1 ad c. 1; I, 1) — eine der nicht sehr häufigen Stellen, wo diese von *Rupella* offenbar nicht besonders geschätzte Umschreibung erwähnt wird. [65] SH l. c. [66] SH n. 244. [67] l. c. 1.

[68] l. c. 3.; Glossa *Lombardi* PL 191, 1345; SH l. c. 2.

[69] SH l. c. a. [70] n. 243 sol.

beiden anderen genannten Seelenfähigkeiten. Verstand aber ist erkenntlich, Wille beweghaft. Das Naturgesetz der facultas wird deshalb durch das Medium des Verstandes und des Willens zu einem erkenntlichen und beweghaften habitus[71]. Die Antwort ist damit ein Sowohl-als-auch.

7. Naturgesetz, Gewissen und Synderese

Das sittliche Bewußtsein steht in einem besonders engen Verhältnis zum Naturgesetz. Deshalb war in der Scholastik gerade diese Frage besonders umstritten, zumal heute wie damals[72] „Gewissen" und „Naturgesetz" in einem ungenauen Sprachgebrauch oft in eins gesetzt werden. Das sittliche Bewußtsein ist hier nur eine sehr allgemeine, zusammenfassende Bezeichnung für conscientia und synderesis[73].

8. Der Begriff des Gewissens

In der SH werden zwei Begriffe des Gewissens gebraucht[74]: „Meinung über Tun und Lassen", wozu die lateinische Übersetzung der syneidesis in 1 Kor 8, 7 Anlaß gab, und „das natürliche Urteilsvermögen"[75], wie es zuerst Basilius bezeichnet hat[76]. In letzterem Sinn wird es hier verwendet. Auf eine weitere Unterteilung in einen materialen und einen formalen Begriff wird sogleich einzugehen sein.

9. Conscientia und ratio

Die Bezeichnung „iudicatorium naturale" legt eine innere Nähe des Gewissens zur ratio nahe. Ist es ihr doch eigentümlich, zu urteilen. Die häufig gebrauchte[77] Ableitung der conscientia von „sibi conscius esse"[78] würde sie dagegen mehr in die Nähe des Willens rücken, denn das erschien doch oben[79] diesem zugeordnet. Rupella entscheidet sich für ersteres: das Gewissen ist eine Regel und Richtschnur, die primär der ratio[80] bzw. dem Intellekt[81] zugehört. Denn vom Gewissen geht ein Urteilsantrieb zunächst auf die ratio aus, er bezieht sich auf die ratio[82]. Im übrigen verzichtet die SH hier auf eine ausführliche Gewissenslehre.

---

[71] n. 244 sol.

[72] SH n. 258 a: conscientia dictat; n. 396: praeceptum naturae . . . insitum conscientiae; n. 398: principia iuris naturalis descripti in conscientia.

[73] Conscientia und synderesis werden erstmals ausdrücklich bei *Philipp dem Kanzler* geschieden, was aber erst mit *Johannes von Rupella* zu allgemeiner Geltung gelangt (Lottin, La nature de la conscience morale, in: EphThLov 1932 p. 252).

[74] SH n. 245 I: opinio de agendis et vitandis. Vgl. auch SH II n. 245.

[75] SH n. 245 I u. a.: quoddam iudicatorium naturale.

[76] Hexaem. PG 29, 158 f. hom. 7 n. 5. — Diese Auffassung kehrt bei *Bonaventura* wieder (II, 910).

[77] Hier ist sie der Glossa *Lombardi* zu Röm 2, 14 (PL 191, 1345) entnommen.

[78] SH l. c. I 2. [79] Oben 2.

[80] n. 245 sol.: conscientia proprie est regula in ratione.

[81] l. c. I b: (conscientia) respicit intellectum.

[82] l. c. II 2 et ad 2: conscientia movet secundum rationem . . . instinctus conscientiae refertur ad rationem.

10. Der Begriff der Synderese

Dieses Wort, vielleicht mit Pieper als „Urgewissen" zu übersetzen, ist eines der umstrittensten in der scholastischen Ethik. Fast jeder Autor hat darüber eine eigene Ansicht und widmet ihr z. T. umfangreiche Erörterungen[83]. Es bezeichnet bei Rupella eine Seelenpotenz[84], ein natürliches Verlangen nach dem wahren Guten[85]; damit besagt die Synderese ebenso wie das Gewissen eine Urteilsfähigkeit, sogar für das, was zum Heil notwendig ist[86]. Denn es spricht in allgemeiner Form aus, was gut ist[87]. Die Verbindung mit dem Gewissen ist nicht zufällig: die synderesis ist die scintilla conscientiae[88], die bewegliche Schärfe des Gewissens, das „Seelenfünklein" der deutschen Mystiker[89].

11. Synderesis und voluntas

Das Gewissen ist, so sagten wir, der ratio zugeordnet. Die Synderese dagegen bezieht sich auf den Willen[90]. Sie ist die Richtschnur, die dem in sich neutralen Willen eingesenkt ist und diesen zum Guten antreibt[91]. Man erkennt, aus welcher Art des Denkens diese Begriffe stammen. Die ursprüngliche Menschennatur ist nicht indifferent, sondern gut. Das bedeutet und enthält in sich eine Hinneigung zum Guten[92]. Diese inclinatio boni muß auch der ratio und der voluntas innewohnen. Bei der ratio nennt es Rupella „conscientia", bei der voluntas „synderesis". Sogar die bloße Möglichkeit zum freien Handeln ist mit einer solchen Hinneigung zum Guten versehen, nämlich der lex naturalis.

---

[83] Der Begriff der Synderese wurde von *Hieronymus* (PL 25, 22) aus der Antike übernommen. Im Zusammenhang mit dem Naturgesetz wird er erstmals bei dem Dekretisten *Simon de Bisiniano* (1177—79) gebraucht und dort als „superior pars animae, ipsa ratio" bezeichnet (Lottin p. 18). *Philipp der Kanzler* widmet ihm eine eigene Abhandlung (Hirschberger I p. 427). Wie *Simon* ordnen *Wilhelm von Auxerre* (Summa, lib. 2 tr. 12 q. 1 fol. 65 vb „sinderesis est superior pars rationis"), *Alexander* (AG II, 383), *Albert* (zit. bei Grabmann p. 21 Anm. 10) und *Duns* (Stratenwerth p. 41; Oxon. II d. 39 q. 1 et 2 n. 4) die synderesis der Vernunft zu: sie ist der der Vernunft eingegebene Erkenntnishabitus der obersten Naturrechtssätze (STh II, 1 q. 94, 1 ad 2).

Rupella weist dagegen nach dem Vorgang *Philipps des Kanzlers* (Lottin, Les premiers linéaments du traité de la syndérèse au moyen âge, in: Revue Néo-scolastique 1926 p. 422) die Synderese zur voluntas und die conscientia zur ratio. Dieser „voluntaristischen Prägung der Synderesis" (Grabmann p. 27) schließt sich auch *Bonaventura* an (II, 899; 910).

[84] SH n. 245 II a.

[85] l. c. II 2 et ad 2: Synderesis (movet) secundum appetitum naturalem veri boni.

[86] n. 260 2 et sol.: synderesis = virtus diiudicativa eorum quae sunt necessaria ad salutem.

[87] n. 245 II 1 et ad 1: synderesis consistit circa dictamen operandorum in generali . . . quia stimulat ad bonum tantum. Ebenso *Bonaventura* (II, 574; vgl. auch p. 913); vgl. auch SH II n. 426 (fons *Alexander*).

[88] n. 245 sol.

[89] Bei diesen ist allerdings zum Teil die albertinisch-thomistische Ausformung der Synderese gemeint.

[90] SH n. 245 II 2 et ad 2: instinctus synderesis (refertur) ad voluntatem; l. c. sol.: synderesis proprie (est) regula in voluntate.

[91] l. c. — Damit entfällt die für *Wilhelm von Auxerre* (Summa fol. 65 vb—66 ra, fol. 264 va) und besonders *Alexander* so wichtige Frage (AG II, 383 f., u. a.), ob die Synderese sündigen könne.

[92] n. 245 ad 2 wird sogar von einer Bewegung (movere) gesprochen.

12. Das Verhältnis des Naturgesetzes zum Gewissen und zur Synderese

a) *Naturgesetz und Gewissen*[93]

Das Gewissen als natürliches Urteilsvermögen der ratio wäre so noch ohne Inhalt (formaler Begriff des Gewissens)[94], aber dafür empfangsfähig. Der Inhalt des Gewissens kommt vom Naturgesetz, das der Befähigung eingepflanzt ist. Damit steht zunächst als erstes Ergebnis fest: Gewissen und Naturgesetz sind nicht identisch[95], aber einander zugeordnet[96]. Das Gewissen kann irren und ist damit bei den einzelnen Völkern verschieden. Dies trifft auf das Naturgesetz nicht zu[97]. Man versteht das daher, daß die lex naturalis als eingeprägte Kenntnis der lex aeterna Richtschnur der ratio ist. Sie geht in das Gewissen ein und formt es[98]. Das Gewissen ist damit nur nachfolgende Wirkung des Gesetzes, ist von ihm verursacht[99] und hat deshalb nicht an der unfehlbaren Sicherheit des Naturgesetzes teil. Erst über das Gewissen wird der Mensch des Naturgesetzes habhaft. Die Unfehlbarkeit des Naturgesetzes ist damit metaphysisch zu bejahen, psychologisch zu verneinen. Immer nur als irrtumsfähiges, weil abgeleitetes Gewissen tritt es ins Bewußtsein und sagt so seinen Inhalt[100]. Das Gewissen als Teil der ratio verbindet so Naturgesetz und ratio, indem es dieser die Aussagen der lex naturalis vermittelt[101]. Damit lautet die formale Definition des Gewissens: Gewissen ist das konkrete Urteil der ratio, die das Naturgesetz in sich aufgenommen hat[102]. Insofern aber das Gewissen seinen Inhalt bezeichnet (materialer Begriff)[103], ist es tatsächlich mit dem Naturgesetz sachlich identisch. Deshalb ist der gelegentliche untechnische Gebrauch des Begriffes Gewissen für das Naturgesetz gerechtfertigt; umgekehrt besteht auch das Wort des Damaszeners[104] zu Recht: „Das Gewissen ist das Gesetz unseres Intellekts"[105].

Die Lehre vom Gewissen und Naturgesetz in seiner Verbundenheit mit der ratio zeigt, daß es hier um ein Kernstück christlicher Ethik geht, nämlich die Bewältigung der einmaligen von der Situation gestellten Aufgaben. Denn die ratio soll das Urteil über das jeweilige, gerade jetzt zutreffende Handeln abgeben. Die allgemeinen Prinzipien der lex naturalis bilden die Richtschnur der facultas. Über das Urteil der conscientia werden sie als Inhalt der ratio konkretisiert und damit der unwiederholbaren, jeweils anders gelagerten Situation angepaßt. Es hat den Anschein, als ob die Ähnlichkeit dieses allgemein menschlichen Verhaltens mit der Aufgabe des Gesetzgebers bei der Ableitung der lex humana von der lex naturalis nicht zufällig ist.

---

93 Anders als hier in SH I, 2 n. 245 (so schon Lottin, La nature de la conscience morale, in: EphThLov 9 (1932) 258—265 und Henquinet p. 239 f., 249).
94 SH n. 245 I 1 et ad 1. 95 l. c. sol.
96 Auch diese Auffassung übernimmt *Bonaventura* (II, 911). 97 SH l. c. I c.
98 l. c. sol.
99 l. c. I ad 2.: lex facit conscientiam sive est causa conscientiae, ex qua formatur.
100 l. c. I b: „dicit scientiam". 101 l. c. sol.: mediante conscientia.
102 l. c. I ad 1: acceptio debitae scientiae legis cum debito faciendi vel vitandi.
103 l. c. I 1 et ad 1. 104 De fide orth. PG 94, 1199 IV c. 22. 105 SH l. c.

b) *Naturgesetz und Synderese*

Die Forderung der Situation geht aber auf ein Tun. Dieses ist dem Willen zugeordnet. Die Synderese als Spitze des Gewissens ist Teil der voluntas[106] wie die conscientia der ratio und verbindet so voluntas und ratio. Aus der Bildung des Gewissens im Urteil der ratio über das, was zu geschehen hat, folgt der Willensantrieb durch die synderesis[107]. Da die recta ratio sich stets für das Gute entscheidet, geht der Antrieb der Synderese immer auf ein Gut[108].

Damit steht als zweites Ergebnis fest: Naturgesetz und Synderese sind ebenfalls verschieden[109]. Nur in einem weiteren Sinn kann man synderesis gleichbedeutend für lex naturae gebrauchen[110], denn das Naturgesetz hat über die Synderese hinausgehende Inhalte; es sagt auch, was zu meiden ist[111].

Über das Urteil der ratio wird das Naturgesetz zur Richtschnur des Willens in der synderesis[112]. Da der Wille auf ein Tun geht, ist die Synderese eine Antriebskraft[113]. Die lex naturalis kann nicht unmittelbar auf den Willen einwirken, auch nicht auf die ratio und das Gewissen, weil der Wille grundsätzlich autonom ist und ihn ein Erkennen nicht bindet[114]. Erst über die Synderese wird der Wille auf das Tun des Guten gerichtet.

Die Analyse der Begriffe conscientia und synderesis erlaubte, das Verhältnis von ratio und voluntas zum Naturgesetz näher zu umreißen, als dies oben[115] möglich war. Damit wurde zugleich die Struktur der sittlichen Handlung in den Grundzügen umschrieben: das Gesetz spricht, die ratio urteilt mittels der conscientia darüber, worauf die synderesis als bewegliche Spitze des Gewissens den Willen dazu veranlaßt, Gutes zu tun[116].

---

[106] SH n. 245 II 2 et ad 2.

[107] l. c. sol.: lex (naturalis) enim primo modo arctando facultatem dictat in faciente quid faciendum et quid non, quoniam in faciente est flexibilitas ad bonum vel ad malum. Lex autem dictat ei bonum faciendum et malum vitandum; post haec sequitur iudicium in ratione, et sic formatur conscientia; ulterius, facto iudicio quod sic debet esse, deinde sequitur synderesis, quae est scintilla conscientiae, quae instigat voluntatem ad bonum faciendum.

[108] l. c. II 1 et ad 1, nämlich, wie *Bonaventura* sagt (Lottin p. 52, *Bonav.* II. 574), „per modum naturae". [109] l. c. sol.

[110] l. c. II ad 1 et ad 2. Ebenso *Bonaventura* (II, 911) im Anschluß an *Rupella. Roland von Cremona* (Lottin p. 41; 115) und *Wilhelm von Auxerre* (Lackas p. 38) hatten nämlich um 1230 Synderese und Naturgesetz identifiziert; ähnlich bestimmt *Albert* später das Urgewissen als „vis cum habitu principiorum iuris naturalis" (Summa de creaturis, pars II q 71 a. 1 c et ad 3). Auch *Thomas* gehört hierher (vgl. besonders klar hierzu Pieper, Die Wirklichkeit und das Gute, p. 60 ff.). Gegen diese Linie wendet sich *Rupella,* indem er den Unterschied zwischen synderesis und lex naturalis hervorhebt.

[111] Ferner: das Naturgesetz fordert als Norm, die Synderese als Natur bzw. natürliches Verlangen (SH l. c.), während das Gewissen zu einer Art Verstandes-Urteil wird; das Naturgesetz ist ein habitus, die Synderese eine Potenz.

[112] l. c. sol. [113] l. c. et II ad 2. [114] n. 244 a. [115] Oben 4.

[116] n. 245 sol. et I ad 1: et ideo lex per se regulat facultatem; mediante autem conscientia, hoc est secundum quod ratio accipit iudicium legis, regulat rationem . . .; mediante autem scintillae conscientiae, id est synderesis, regulat voluntatem. — Einmal mehr betont auch *Bonaventura,* daß synderesis und conscientia voneinander abhängen, zugleich erstere letztere voraussetzt (Baur p. 226 unten). Damit hat die psychologische und naturrechtliche Lehre *Rupellas Bonaventura* in seinem Sentenzenkommentar weitgehend beeinflußt, wenn er auch ohne die Annahme einer facultas auskommt (vgl. Baur p. 223 ff.).

13. Die Definition des Naturgesetzes

Nun sind wir in der Lage, das Naturgesetz abschließend zu bestimmen. Die Definition lautet: „Lex naturalis est indita regula facultatis faciendorum cum directione rationis et instinctu voluntatis“[117]. „Das Naturgesetz ist die eingestiftete, der Befähigung (zum freien Handeln) zugeordnete Richtschnur des Handelns, die zugleich die ratio leitet und den Willen antreibt“[118].

Dies gilt für das Naturgesetz, wenn man es für sich betrachtet. Sieht man es aber mit der conscientia und der synderesis zusammen, so bemerkt man in der Hinordnung der lex naturalis auf das Tun zwei Momente. Der Mensch ist gehalten, das Böse zu meiden und das Gute zu tun[119]: er muß also das Gute erkennen können und es beurteilen. Deshalb wird das Naturgesetz in seiner Verbindung mit ratio und voluntas zu einem „sehr wirksamen Unterscheidungsvermögen“ (vivacitas discernendi)[120], das sich aus dem Erkennen und dem Bewußtsein[121] dessen bildet, was gut und was böse ist[122], und damit erlaubt, Gut und Böse zu beurteilen[123].

XVII. Die Veränderlichkeit des Naturgesetzes

Bei der Erörterung des ewigen Gesetzes wurde für die Veränderlichkeit des natürlichen Gesetzes schon das wichtigste mitberührt. Denn das Naturgesetz ist, wie wir sahen, nur die eingeprägte Kenntnis bzw. Erfahrbarkeit des ewigen Gesetzes. Was also oben zu diesem Thema angeführt wurde[1]: seine Veränderlichkeit in der Unveränderlichkeit, der historische Anlaß der Diskussion, die Unterscheidung zwischen voluntas beneplaciti und voluntas signi, der Vergleich mit dem Arzt und seiner Heilkunst, — all das gilt erst recht auch hier und soll in diesem Abschnitt so weit vertieft werden, als dies ohne Vorgriff auf die einzelnen Inhalte der lex naturalis möglich ist[2].

---

[117] SH n. 245 II ad 2.

[118] *Alexander* definiert wieder anders. Er unterscheidet vier Seelenkräfte; davon ist die erste, unterste die sensualitas, dann folgt die inferior und die superior pars rationis, schließlich die ratio „ut est quaedam natura in se“. Letztere nennt er mit dem *Damaszener* „voluntas naturalis“. Sachlich übereinstimmend bemerkt hierzu *Duns Scotus*, „voluntas naturalis non est voluntas“ (Oxon. III d. 17 q. un. n. 3). Diesen sind die vier Gesetze zugeordnet; die zum Bösen neigende lex carnis gehört zur sensualitas, die lex Moysi ist Richtschnur (regula) des Willens gemäß dem niedrigen Vernunftteil, das Gnadengesetz regula voluntatis gemäß dem höheren, und schließlich, womit die Definition des Naturgesetzes erreicht ist, „lex naturae est regula voluntatis naturalis“ (AG II, 308; vgl. die anon. quaestio de quatuor legibus cod. Duacen. 434 I f. 42 a—c, ferner zur voluntas naturalis die eigenartige Trichotomie der voluntas in AG II, 254 2.). Unter diesem „Naturwillen“ ist die Synderese zu verstehen, da auch sie „ratio ut natura“ heißt (II, 383, 18), weshalb cod. E der AG zu „iudicatorium innatum“ (II, 382, 12) richtig „aut voluntas naturalis“ ergänzt (II, 382, 21). Damit wird das Naturgesetz in die Synderese verlegt und diese zur ratio gezogen — überall in unvereinbarem Gegensatz zur Lehre *Rupellas*, obwohl *Alexander* die Definition „liberum arbitrium est facultas rationis et voluntatis“ ebenso wie *Rupella* aufweist; ihr ordnet er den von ihm oft gebrauchten augustinischen Ternar modus-species-ordo zu (II, 337).

[119] n. 241 e, u. a. — Diesen Satz übernimmt *Thomas* als das oberste Prinzip des Naturrechts.

[120] n. 259 a.

[121] n. 241 ad 1, n. 251 sol. III 1.

[122] Nach der Glossa ordinaria des *Walafrid Strabo* zu Röm 2, 14.

[123] n. 242 1 et ad 1; n. 260 1; n. 276 d.

[1] Oben V, 2.

[2] Die Lehre *Rupellas* findet sich, noch unter *Alexanders* Namen, kurz zusammengefaßt bei W. Stockums, Die Unveränderlichkeit des natürlichen Sittengesetzes in der scholastischen Ethik, Freiburg-Br. 1911 p. 31 ff.

In dem Traktat Rupellas[3] wird in einem eigenen Kapitel die Unveränderlichkeit im allgemeinen erörtert[4]. Ausgangspunkt ist auch hier die traditionelle Annahme[5] eines unveränderlichen Naturgesetzes und die damit unvereinbar scheinenden Fälle von Vielweiberei im Alten Testament, ferner die unleugbare Diskrepanz zwischen Privateigentum nach dem geltenden Recht und Gemeineigentum im Urzustand.

Der dritte Einwand gegen die Unveränderlichkeit gibt Gelegenheit, den Begriff des „immutabile" zu präzisieren. Die Glossa ordinaria bemerkt nämlich zu Eccl 17, 9, das alttestamentliche Gesetz sei zur Korrektur des Naturgesetzes geschrieben; eine Korrektur würde aber eine Abänderung enthalten. Hier unterscheidet Rupella; „correctio" kann sich auf einen Fehler und auf ein supplementum beziehen[6]. Da aber das Naturgesetz gut ist, scheidet ersteres aus; das Naturgesetz braucht keine Verbesserung. „Supplementum" dagegen enthält zwar eine Korrektur, aber keine Veränderung im strengen Sinn. So gibt es Zusätze zur lex naturalis, aber es wird nichts getilgt und durch etwas anderes ersetzt[7].

Zu dieser Aussage muß man hinzunehmen, daß Johannes de Rupella ein Naturgesetz oberster, allgemeiner Prinzipien kennt[8], die das Wesen der lex naturalis ausmachen[9]; die obersten Grundsätze (z. B. die goldene Regel des „was du nicht willst . . .") enthalten viele Einzelvorschriften[10], wie z. B. den Dekalog. Diese Normen sind lediglich Auswirkungen (effectus) des unveränderlichen Wesens[11]. Sie entfalten es je nach den gewandelten Umständen[12]. In dem Bereich der nachgeordneten Wirkungen gibt es sehr wohl eine Änderung, so daß einmal Gemeineigentum, ein andermal Sondereigentum Naturrecht ist.

Diese sekundären Rechtssätze gehören selbst mit zum Naturgesetz. Das ergibt sich einmal aus der Definition Gratians[13], wonach unter Naturgesetz das zu verstehen ist, was im Gesetz und im Evangelium enthalten ist. Zum andern folgt es aus dem Bild des göttlichen Arztes[14]. Endlich läßt sich das aus dem Wort „supplementum" erschließen. Man kann darunter ein doppeltes verstehen. Es kann eine bloße Hinzufügung zu etwas sein, was ohnedies bereits vollständig wäre, ein „Zusatz". Hier aber wird etwas vollendet, was ohne Ergänzung einen Mangel aufwiese. Das ergibt sich aus dem Gebrauch des Wortes correctio[15].

---

[3] *Alexander* dagegen geht auf die Unveränderlichkeit des Naturgesetzes nicht ein, obwohl er genügend Ansätze zur Verfügung hätte. Denn für ihn ist jede außergöttliche Natur veränderlich wegen der Nähe und Abstammung aus dem Nichts (AG II, 10; 203 u. v. a.) — ein neuplatonischer Gedanke. Er kennt auch das vielbehandelte Axiom des *Gregorius:* mutatur sententia Dei, sed non mutatur consilium, was dem Unterschied zwischen der aeterna dispositio Dei und der executio temporalis entspricht (I, 454; vgl. SH I n. 272 I 4—7 et ad 4—7); schließlich nimmt auch er eine Dispens an (s. dort).

[4] n. 247 inq. II q. 3 c. 2. [5] n. 247 b: bes. *Gratian*, ad c. 1 (I, 7).

[6] SH l. c. 3 et ad 3.

[7] *Thomas* entwickelt das weiter (STh I, 2 q. 94, 5 c): per additionem ist das Naturgesetz ohne weiteres veränderlich, per subtractionem aber nur in den principia secunda.

[8] l. c.: generalia. [9] n. 246 ad 2; n. 247 ad 1.

[10] n. 247 3 et ad 3: particularia. [11] S. o. Anm. 9.

[12] n. 247 ad 3: explicat. Das ist für die lex Moysi gesagt, gilt deshalb auch für das Naturgesetz i. w. S. [13] n. 241 ad 1, n. 247 6 et ad 6: *Gratian*, d. 1 ad c. 1 (I, 1).

[14] S. o. VII, 3 c. [15] S. o. Anm. 6.

Hieraus erhellt, daß es eine echte Veränderlichkeit beim Naturgesetz Rupellas gibt. Die Auswirkungen der ersten Sätze sind selbst Naturgesetz[16], wenn auch sekundärer Art.

Anders liegt es nach der Meinung einiger Dekretisten, die er in der solutio anführt[17]. Diese nämlich[18] unterschieden zwischen eigentlich bindenden Normen (praecepta et prohibitiones) und bloßen Räten (consilia bzw.[19] demonstrationes). Unter letztere fallen z. B. das Privateigentum und die Sklaverei: sie sind veränderlich, aber eben deswegen, weil sie nur geraten sind, nicht immer befolgt zu werden brauchen; und so kann hier nur in einem sehr weiten Sinn von Veränderlichkeit geredet werden.

Rupella lehnt dies ausdrücklich ab[20]. Er hält es lieber mit Augustinus[21] und dessen Vergleich mit dem Arzt[22]; der Arzt beherrscht eine Heilkunst; diese aber hat viele Mittel je nach der Krankheit. Dieses Bild gilt zunächst für jedes zeitliche Gesetz[23]; aber beim Naturgesetz entfaltet es seine Hauptbedeutung[24].

Die Wirkungen der allgemeinen Prinzipien der lex naturalis sind verschieden nach dem Zustand des „Kranken". Statt „Wirkung" muß man genauer sagen: die ratio legis bleibt gleich, aber die sanctio, die Festsetzung dessen, was gelten soll, ist je anders[25]. Das Gleichnis vom Arzt ist nicht zufällig gewählt; die juristische Unterscheidung zwischen Gebot und Rat ließ die theologische Sicht zu kurz kommen. Die rupellanische Erklärung des Naturgesetzes erlaubt es, zugleich den heilsgeschichtlichen Aspekt der Heilung der gefallenen Schöpfung und deren Führung auf ihr End-Ziel zu zeigen (wenn auch damit Hugo von St. Viktor nicht wieder aufgegriffen wird). Zugleich birgt diese Lösung eine viel weitgehendere Elastizität des Naturgesetzes in sich, da es jeder wechselnden Situation angepaßt werden kann. Diese Veränderlichkeit ist kontinuierlich; der Arzt kann jederzeit die Mittel wechseln, wenn sich der Zustand des Kranken bessert.

Die so verstandene Mutabilität ist in zweifacher Weise im Naturgesetz begründet. Sie beruht von ihrem Schöpfer her, dem göttlichen Gesetzgeber, auf

---

[16] Damit geht *Rupellas* Konzeption der Veränderlichkeit noch über das von *Thomas* zugelassene Maß hinaus, ohne der Gefahr des Konsonanzprinzips (Welzel p. 79, Stratenwerth p. 88 ff.) des *Duns Scotus* zu verfallen, die Naturrechtlichkeit der abgeleiteten Inhalte in Frage zu stellen. Auch hier hält *Rupella* wieder die Mitte ein.

[17] Auch *Wilhelm von Auxerre* adoptiert sie (Summa fol. 153 va).

[18] z. B. *Roland Bandinelli* (um 1149), *Rufinus* (1157—9), *Huguccio Ferrarensis* (um 1188), *Stephan von Tournai* (um 1160), *Simon de Bisiniano* (1177—79); vgl. Lottin p. 13 ff. *Rupella* scheint nicht alle Dekretisten gekannt zu haben; so finden sich keine Berührungspunkte mit der *Summa Coloniensis* (1169—70), der Summa des *Ioannes de Faenza* (nach 1171) und der Summa Parisiensis des *Simon de Bisiniano*.

[19] n. 247 sol.

[20] n. 247 sol.: „aliter autem est dicendum secundum Augustinum".

[21] Confess., PL 40, 333 c. 18 n. 30.

[22] Auch *Alexander* scheint das Bild gekannt zu haben (AG IV, 29), obgleich er es mit anderem Gehalt füllt. Es dient bei ihm dazu, die verschieden starken Anforderungen der aufeinanderfolgenden Gesetze der Natur, des Alten und den Neuen Testamentes *(Hugo von St. Viktor!)* zu rechtfertigen. [23] n. 229 1.

[24] n. 247 sol., 1 et ad 1; n. 249 sol. [25] n. 247 ad 1 a. E.

der voluntas divina; damit ist das Problem der Dispens angeschnitten. Außerdem entstammt sie der veränderlichen Natur des Menschen, mit der zusammen sie geschaffen ist[26]. Man kann deshalb von einer doppelten Relativität des Naturgesetzes sprechen, auf die im folgenden einzugehen ist.

1. Die Dispens

Von jeher gibt es zwei Antworten auf die Frage nach der Dispensabilität des Naturgesetzes. Die thomistische Richtung ist geneigt, Naturgesetz und Dispensation für unvereinbar zu halten, weil sonst Gott in seiner unveränderlichen Weisheit sich selbst widerspräche. Die augustinische dagegen läßt die lex naturalis auf dem un-bedingten, grund-losen Willen Gottes aufruhen, der bestimmen kann, was er will, wenn er auch vernünftiger Wille ist[27].

Rupella[28] nimmt, wie auch sonst oft, mit augustinischer Grundhaltung eine vermittelnde Stellung ein[29]. Das Naturgesetz ist indispensabel, was die ungeschaffene lex naturae betrifft[30]: sie ist ja mit dem Willen Gottes identisch; Gott würde sich selbst widersprechen, dispensierte er von seinem Willen[31].

---

[26] n. 247 4, 5 et ad 4/5.

[27] *Gratian* nimmt eine Sonderstellung ein. Grundsätzlich lehnt er die Dispens ab, außer — wie er als praktisch denkender Jurist formuliert — duo mala ita urgeant ut alterum eorum necesse sit eligi (Decr. Init. d. 13), also im Fall der unvermeidbaren Güterkollision.

[28] SH II, 2 n. 331 p. 338 b (nota 3) wird eine ausdrückliche Darstellung der dispensatio als iuris relaxatio (also anders als hier) angekündigt, die aber nicht kommt. Dennoch lassen die übrigen Zeugnisse *Rupellas* Stellung genügend scharf erkennen.

[29] Anders wieder *Alexander:* auch er kennt die Dispens, ist aber eher geneigt, ihre Anwendung zu vermeiden, wenn es angeht. So beantwortet er das Isaak-Problem mit einer „Patentlösung“: Abraham sollte seinen Sohn nicht opfern, sondern nur zum Opfer darbringen (AG II, 386); das Gebot an Osee (I, 2) enthielt nicht den Befehl, Unzucht zu treiben, sondern die Dirne zu ehelichen (I, 481). *Alexander* kennt mit der übrigen Tradition nur die dispensatio als „communis iuris relaxatio facta cum causae cognitione ab eo qui habet ius dispensandi“ (V, 348, bereits aus der ziemlich gleichzeitigen Glossa ordinaria des *Teutonicus* übernommen). Zum ius commune in diesem Sinn gehört auch das ius divinum (IV, 563, 7) in seinen consilia, nicht dagegen den praecepta (IV, 564). Dispensare kommt von „diversa pensare“ (abwägen; IV, 348, aus *Wilhelm von Auxerre,* Summa aurea fol. 155 ra tr. 7 c. 1 q. 5, 1). Eine Dispens gegen das Naturrecht ist nur im Verhältnis zum Nächsten gegeben, sei es, daß sie sich „vor“ (supra, wie bei dem Raub an den Ägyptern) oder „außerhalb“ (praeter, wie bei der atl. Mehrehe) der Natur bewegt (IV, 519 f.). Sie geschieht auch bei *Alexander* durch divina revelatio (IV, 535; aus den Dekretalien ed. Ant. Augustinus compil. III lib. IV tit. 14 c. 2 p. 393).

Auf die Nähe seines Dispensbegriffes zur Profanbedeutung der „Verwaltung“ (dispensatio) ist bei der Darstellung des Privateigentums einzugehen. Dieses ist wie die Polygamie (IV, 535) das einzige Beispiel für die Annahme einer Dispens im naturrechtlichen Sinn. Im übrigen dürfen auch die Bischöfe dispensieren, wenn dies nützlich oder notwendig ist: zur Verhütung eines größeren Übels; als Anreiz zu künftigem Guten, wie die Bekehrung eines Häretikers; zur Vermeidung von Ärgernis u. ä., selbst bei schweren Verbrechen, außer die Dispens verstößt gegen die Offenbarung oder schädigt die Kirche (IV, 348). Das hat zwar mit Naturrecht nichts mehr zu tun, sei aber doch des Zusammenhanges wegen angemerkt. Ihre Wirkung endigt mit dem Wegfall ihrer Grundlage (IV, 520).

[30] SH n. 241 ad 1.

[31] l. c.; Glossa *Lombardi* zu Röm 11, 24 PL 191, 1488. W. Stockums, op. cit. p. 36 f. übersieht also diesen Gedanken *Rupellas,* wenn er ihm Inkonsequenz vorwirft.

Im übrigen ist es aber grundsätzlich[32] dispensabel[33]. Rupella zeigt sich hier[34] von der Diskussion der Juristen seiner Zeit recht unberührt. Von der schon ein Jahrhundert vorher durch Magister Rufinus erarbeiteten Klarheit des Begriffes dispensatio[35] findet sich bei ihm nicht viel. Nur an wenigen Stellen geht er auf die Dispens ein. Das erklärt sich aus der andersgearteten Fragestellung. Die Dekretisten[36] — obzwar ebenfalls Theologen — interessieren sich für eine Fundierung oder Abgrenzung der recht freizügigen päpstlichen Dispensen und für die bischöfliche Dispensationsgewalt. Rupella dagegen will etwas über Gott aussagen; verständlich, daß der juristische Begriff nicht ohne weiteres übertragen wird.

Er unterscheidet eine Dispens als iuris relaxatio und als iuris restitutio[37], als Rechtsmilderung nämlich und als Rechtswiederherstellung[38]. Jene ist z. B. die Polygamie der Patriarchen, diese die Knechtschaft (servitus). Iuris restitutio ist als Strafe zu verstehen; deshalb gehört diese Dispensation auch zum Naturgesetz[39]; dagegen ist iuris relaxatio nicht selbst Bestandteil der lex naturae[40], da sie über ihm steht[41]; sie stammt aus Gott, der über der Natur ist[42].

Dem Naturgesetz wohnt wesentlich die Dispensabilität inne, sie enthält gewissermaßen eine Dispensklausel. Es ist vorbehaltlich der Gewalt eines Übergeordneten gegeben, es berücksichtigt die auctoritas Gottes[43], das ist seine Autorschaft und seine Autorität[44]. Deswegen kann eine Dispens gar nicht gegen das Naturgesetz verstoßen. Jedes Gesetz erfordert ja nach Rupella[45] Rechtssatz

---

[32] Aus n. 248 sol., n. 249 ad 3; n. 255 1 et ad 1 ist darüber hinaus zu erschließen, daß eine Dispens nicht gegen die Artnatur verstoßen kann, weil diese keiner Änderung unterliegt — womit wenigstens an diesem einen Punkt an die Dispenslehre *Philipps des Kanzlers* angeknüpft wäre (vgl. den Text bei Lottin p. 112/3 lin. 59 ff.), der eine Dispens gegen die natura ut natura nicht zuläßt.

[33] Damit geht *Rupella* weit über *Wilhelm von Auxerres* Unterscheidungen hinaus (vgl. Summa lib. III tr. 7 c. 1 q. 5 fol. 155 ra) und beachtet im übrigen (außer vielleicht oben Anm. 32) auch die Lösung des *Kanzlers Philipp* nicht, die sich *Bonaventura* zu eigen macht (IV, 752 c), sondern paßt seine Ansicht der eigenen Konzeption einer sehr weit gespannten Veränderlichkeit an. Die Art *Rupellas* unterscheidet sich schließlich, was Lottin (p. 102) übersehen hat, auch von der Behandlung der Dispens im ersten Teil der SH, die im Gefolge *Bernhards von Clairvaux, Philipps des Kanzlers* und *Wilhelms von Auxerre* steht.

[34] Ebenso wie die anderen zeitgenössischen Theologen mit der alleinigen Ausnahme des *Alexander von Hales.*

[35] Vgl. Lederer, Der Dispensbegriff des kanonischen Rechts, München 1957 p. 26 ff.

[36] In diesem Zusammenhang gehört auch *Alexander* zu ihnen.

[37] SH n. 258 ad 3.

[38] Die Dispens als Rechtsmilderung wurde in die ungefähr gleichzeitige Glossa ordinaria des *Ioannes Teutonicus* (gest. 1245 oder 1246) zum Decretum Gratiani aufgenommen, ist aber *Rupella* wahrscheinlich von *Gratian* selbst überkommen (C I q. 7 ad c. 5, I, 430), wo es z. B. auch *Robert von Courçon* (um 1205) vorfand. Auch bei *Wilhelm von Auxerre* (Summa aurea, lib. III, tr. 7 c. 1 q. 5, 1 fol. 155 ra), *Alexander* (AG IV, 348), *Albert dem Großen* (Summa de bono, fol. 86 ra, zit. bei Lottin p. 91 und p. 119 lin. 128 ff.) und *Thomas von Aquin* (In IV Sent. d. 44 q. 1 a. 3 sol. 4 ad 1) findet sich nur die Dispens als iuris relaxatio.

[39] Und zwar im Sinne einer concessio (SH n. 249 1, 2 et ad 1/2).

[40] n. 258 3 et ad 3 und n. 255 1 et ad 1.

[41] n. 255 l. c.: supra praeceptum.

[42] l. c. sol.: supra naturam.

[43] n. 247 ad 4/5, n. 255 ad 1.

[44] Dieser Ansatz wird bei *Bonaventura* zu der These weiterentwickelt, das Naturgesetz gebiete immer auch, einem ihm zuwiderlaufenden Befehl Gottes zu gehorchen (Baur p. 238).

[45] n. 235 sol.

und Gesetzgeber. Aus dieser wesensmäßigen Nachgeordnetheit der lex naturalis ergibt sich seine Dispensabilität[46].

Damit lassen sich einige weitere Feststellungen treffen. Die Dispens ist teils genereller (bei der servitus), teils singulärer Art (bei der Mehrehe). Sie erscheint sachlich an eine bestimmte Situation gebunden, wenn sie das Recht als Strafe wiederherstellt; dagegen personal, wenn sie das Recht mildert. Über das Ende ihrer Wirkung schweigt die SH; man kann vermuten, daß sie wegen der Bindung an die Situation bzw. Person mit diesen zusammen zu bestehen aufhört[47]. Die Voraussetzungen einer Dispens sind psychologisch eine Eingebung[48] des Heiligen Geistes[49], in sachlicher Beziehung, daß sie der Zeit gemäß und von den Verhältnissen erfordert ist (secundum congruentiam status et temporis opportunitatem)[50]. Der Zeit gemäß ist aber, was heilsgeschichtlich richtig ist („status"). Erst in diesem Rahmen sind die konkreten Gegebenheiten zu berücksichtigen. Deshalb steht die dispensatio[51] mit der guten Sitte in engem Zusammenhang. Die Dispens ist einer der circumstantiae, die aus einer Gewohnheit (consuetudo) eine gute Sitte (mos) entstehen lassen[52]. Dazu müssen noch weitere Ursachen hinzukommen wie der gute Zweck, die subjektive Disposition des Dispensierten und Symbolhaftigkeit der Sitte[53]. Der Gegensatz zur Sitte ist das honestum, das einfachhin sittlich Gute, das keiner Begründung außerhalb seiner selbst bedarf[54].

2. Das veränderliche Naturgesetz

Auch von der Natur her erfährt das Naturgesetz seine Anpassung an veränderte Verhältnisse. Diese ist aber die Natur des Menschen. Die Veränderlichkeit der natura rerum, der soziologischen und Rechtsinstitutionen, ist noch nicht in den Blick gekommen. Aber auch sie sind vom Menschen abhängig; so besteht die Auffassung Rupellas in etwa doch zu Recht.

---

[46] Die Lösung *Rupellas* nimmt auf die meisten bis dahin versuchten Antworten keine Rücksicht. Auch die wenig eingehende Behandlung des Themas erklärt sich aus seiner Grundposition. Bei der Beweglichkeit seines Naturgesetzes mußte die Dispensabilität zugleich an Umfang gewinnen, wie an Bedeutung verlieren. Sie wird zum Ausdruck der göttlichen Mitwirkung in der Geschichte unter dem Aspekt des Naturrechts. Besonders auffällig wird die Entwicklung bei *Thomas* sichtbar, bei dem die Dispens, wie Lottin nachgewiesen hat (p. 91), lediglich „deklaratorische" Feststellung des obersten Gesetzgebers ist, daß das Gesetz kraft veränderter Umstände nicht mehr eingehalten zu werden braucht.

[47] Ebenso läßt sich nach den in diesen Quästionen vorliegenden Angaben nicht ausmachen, ob *Rupella* nicht auch, wie gelegentlich Gratian (vgl. Lederer op. cit. p. 26 Anm. 68) jede Gesetzesänderung als Dispensation bezeichnet.

[48] Von einer „stillschweigenden Erlaubnis Gottes" (W. Stockums, op. cit. p. 36) kann also nicht gut gesprochen werden.

[49] SH n. 249 ad 3: divino intuitu. — Damit übernimmt *Rupella* die Antwort des Papstes *Innozenz III.* vom Jahre 1201 auf eine diesbezügliche Frage. Sie erscheint zunächst bei *Robert von Courçon* (nach 1205), *Guy d'Orchelles* und wörtlich bei *Alexander* (AG IV, 535), später bei *Thomas von Aquin* und *Bonaventura*. Wie die übrigen nimmt *Rupella* diese Eingebung anläßlich der atl. Polygamie an und geht sonst hierauf nicht ein.

[50] n. 255 sol.

[51] Durch Vermittlung der *Glossa ordinaria* (In Gen. 4, 19 PL 113, 101) aus *Augustinus* De civ. Dei PL 41, 465 XV c. 20 n. 4 u. a. [52] n. 249 ad 3; n. 255 ad 1. [53] n. 255 l. c.

[54] Einzelheiten sind unten bei der Behandlung der Mehrehe und der Knechtschaft darzulegen

Das Bild vom Arzt und dem Kranken ist angemessen. Der Mensch ist gefallen. Demgemäß änderten sich auch die Vorschriften seiner Natur[55]. Die Wandlung ist als Schwächung und Verdunkelung des ursprünglichen Naturgesetzes zu begreifen[56]. Die Bestimmungen sind bedingt gegeben; sie gelten nur unter der Bedingung der Ur- bzw. der gefallenen Natur[57], und auch hier nicht abstrakt, sondern je nach der konkreten Befindlichkeit. Letzteres verdeutlicht das Beispiel von der Verteilung der Ehrenämter[58] recht gut. Immer aber kommt es auf den Menschen an, von ihm geht alles aus.

Der veränderliche Teil des Naturgesetzes enthält „Zwecknormen"[59], während man die obersten Prinzipien als „Kernnormen" bezeichnen kann. Denn das Naturgesetz enthält Gesolltes, Nützliches und Zuträgliches (debitum, utile, expediens)[60]. Gesolltes sagt z. B. das absolute, immer geltende Gebot der goldenen Regel, Nützliches und Zuträgliches ist, mit Hugo von St. Viktor[61], zusammenfassend als Gewährung um eines Zweckes willen (concessio) zu benennen, weil es nämlich entweder auf das überzeitliche Ziel hinführt (utile), wie das Gemeineigentum, oder Schaden verhütet (expediens), wie das Privateigentum[62]. Damit greift Rupella unter anderem Blickwinkel doch wieder die Unterscheidung der juristischen Summen des 12. Jahrhunderts auf: diese „Zwecknormen" sind ebenso veränderlich wie die dekretistischen consilia. Natürlich geht die Veränderlichkeit nur soweit, als die menschliche Natur von der Sünde betroffen ist. Die Verdauung z. B. ist ja vor und nach der Sünde gleich (natura inferior), ebenso wie die Zeugung und Erziehung von Nachkommenschaft (natura speciei)[63]. Im übrigen aber lassen sich von den einzelnen Wirkungen der Ursünde alle Sozialnormen des Dekalogs ableiten[64].

3. Das Fortgelten des Paradiesgebotes

Nun behauptet Flückiger[65], Alexander — gemeint ist die SH — habe im Gegensatz zu Wilhelm von Auxerre die Fortgeltung des Paradiesesgebotes gelehrt. Was die hier behandelten Teile der Summa betrifft, enthält diese Ansicht eine sehr weitgehende Vereinfachung.

Johann von Rupella hat diese Frage nicht allgemein behandelt. Die Antwort kann aber aus den sonstigen Angaben zum Naturgesetz entnommen werden. Die Sünde, so wurde festgestellt, habe die Natur nicht gleichmäßig betroffen, so daß das Naturgesetz der natura inferior bzw. generalis bestehen bleibt. Es geht hier aber um die natura rationalis. Sie ist von der Sünde ins

---

[55] SH n. 247, n. 248 sol., n. 249 sol., n. 396 u. a.
[56] n. 247 2 et ad 2 (Gleichnis von der Sonnenfinsternis).
[57] n. 281 1, 2 et ad 1: sub conditione status naturae corruptae.
[58] S. o. VII, 3 a und c.
[59] Damit sind nicht etwa Ausflüsse von „Interessen" gemeint; es sind Vorschriften nur mittelbar sittlicher Art, die um eines außerhalb ihrer selbst liegenden Zieles gegeben sind.
[60] n. 249 sol. [61] De sacram., PL 176, 347 lib. I p. 11 c. 7. [62] SH l. c.
[63] n. 248 sol. [64] n. 283 sol.; s. u. XXV, 3 d.
[65] p. 422 Anm. 50 ohne Angabe eines Beleges.

Schlimme gewandelt worden; dagegen konnte die Sünde den unveränderlichen Gott nicht berühren. Deshalb blieben die drei Gebote der ersten Tafel des Dekalogs vor und nach dem Fall gleich. Anstelle der zweiten Tafel galt im Urstand das allgemeine Gebot der Nächstenliebe[66]. Insoweit ist ein Fortbestehen des ursprünglichen Zustandes zu bejahen[67].

Im übrigen gibt Rupella mit dem Gleichnis vom Arzt einen Anhaltspunkt. Die obersten Prinzipien der Heilkunst sind im Wesen unveränderlich, galten also auch im Paradies[68]. Sie treffen den Menschen aber erst über die veränderlichen Auswirkungen, die praecepta des sekundären Naturgesetzes. Der Arzt, um beim Bilde zu bleiben, kann, wenn der Patient soweit genesen ist, auch wieder das ursprüngliche Paradiesgebot „verordnen"; es ist nur unwahrscheinlich, daß es dazu allgemein kommen wird. Was die einzelnen Gebote betrifft, so gilt die Einehe aus dem Urstand fort[69], während beim Gemeineigentum dies nur scheinbar der Fall ist: in statu necessitatis (das dekretistische Anliegen!) formt es sich in das Gebot des Mitteilens um. Das „Gemeineigentum" an Luft, Meer und Gestade dagegen ist nach Rupellas Auffassung kein Eigentum, da es negativ dadurch bestimmt wird, daß diese Sachen in niemands Eigentum stehen[70].

Zweiter Teil: Inhalt

XVIII. Das primäre und das sekundäre Naturgesetz

Aus der Ableitung des natürlichen Gesetzes von der göttlichen Vorsehung im ewigen Gesetz ergibt sich, daß das Naturgesetz in seinem Inhalt umfassend ist. Es ordnet den Menschen in allen Lebensbereichen: zu Gott, zum Nächsten, zu sich selbst[1]: als Einzel- wie als Artnatur[2]. Allen diesen Bereichen sind Gebote zugeordnet, denn dem Gesetz ist es eigen, Gebote zu geben[3].

1. Der Inhalt des primären Naturgesetzes

Gebote sind gerichtet auf ein Tun, das zu erkennen vorgestellt wird, damit es getan werde[4]. Das erlaubt eine erste, negative Inhaltsbestimmung. Die obersten Erkenntnisprinzipien, wie „jedes Ganze ist größer als sein Teil", gehören nicht zum Naturgesetz[5]. Das Naturgesetz enthält vielmehr die ersten Prinzipien, die auf

---

[66] SH n. 281 sol.

[67] Diese Lösung übernehmen *O. Rigaldi*, In III Sent., d. 37 fol. 476 b—c, und *Bonaventura*, In III Sent. d. 37 a. 1 q. 3 III, 818 f.; in der SH (I n. 846) wird die Unterscheidung der Tafeln benützt, um — anders als hier — die erste für indispensabel zu erklären.

[68] n. 396: secundum omnem statum (für die goldene Regel).

[69] Als dem beständigen status necessitatis (unten XXIII).

[70] n. 257 sol. 2.

[1] SH n. 248 sol., n. 250 sol., n. 256 sol., n. 396: ordo ad Deum et ad proximum; SH n. 250 ad 1: dilectio sui fundamentum (ordinis). [2] n. 248 sol.

[3] n. 241 3 et ad 3: legis est praecipere. [4] SH n. 281 b.

[5] n. 241 f et sol., zitiert oben X Anm. 7. Ebenso in anderer Terminologie *Wilhelm von Auxerre* (Summa lib. II tr. 12 q. 1 fol. 66 ra), die übrigens in der Summa de vitiis *Rupellas* wiederkehrt (Brügge Bibl. comm. 228 fol. 4 ra, zit. bei Lottin p. 49 Anm. 1), während die

das Tun des Guten und das Meiden des Bösen abzielen[6]. Es ist eine Richtschnur dazu, gut zu handeln[7]. Als solche ist es bestimmt und widerspruchsfrei[8]. Es formt einen habitus im Menschen, vor und unabhängig von jeder Erfahrung[9]. Diese obersten Grundsätze sind allgemeiner Natur, wie bei der Synderese, mit dem Unterschied[10], daß das Naturgesetz nicht nur das Gute tun heißt, sondern auch das Böse meiden[11]. Das Naturgesetz spricht zunächst allgemein und geht nicht auf das Besondere ein[12], meint das Gute an sich, nicht das Gute aus den Umständen oder der Gnade[13], wodurch es sich vom menschlichen und göttlichen Gesetz unterscheidet. Seine Sätze gelten vor und nach der Ursünde, vor und nach der Vermehrung des ersten Paares[14]. Sie lauten: das Gute soll man tun, das Böse meiden[15]; tue anderen nicht, was du für dich selbst nicht willst; tue anderen, was du für dich selber willst[16]. Das Böse ist zu bestrafen[17]. Da es darüber hinaus alles enthalten muß, was zum Heile notwendig ist[18], aber andererseits die Natur der Hilfe der Gnade bedarf, ist auch die natürliche Glaubenserkenntnis Inhalt des Naturgesetzes, jedoch implizit[19].

Aus dem Gegensatz von Natur und Gnade ergibt sich, daß das Naturgesetz, als Ordnungskraft innerhalb der Natur[20], keine Aussagen in der Heilsordnung machen kann, die über eine bloße Hinführung hinausgehen. Deshalb ist auch mit einem rupellanischen Zitat (außerhalb des zu behandelnden Stoffes) aus der SH zu folgern, daß das Naturgesetz keinen Unterschied zwischen Kleriker und Laien kennt[21]. Dieses Prinzipien-Naturgesetz ist als primäres Naturgesetz zu bezeichnen, da es vom abgeleiteten (sekundären) Naturgesetz scharf abgesetzt ist. Nur das abgeleitete Naturgesetz unterliegt einer Veränderung[22]; das primäre wird deshalb

---

SH die hier gebrauchten Begriffe verwendet. Ebenso später *Albert* (Summa de creaturis ed. Borgnet t. 35 p. 593 q. 71 a. 1; Summa de bono fol. 81 vb—82 ra, zit. bei Lottin p. 117 lin. 43 ff.). [6] SH loci citt.

[7] n. 241 5 et ad 5: illud autem apellamus legem naturalem . . . regulantem ipsam (naturam rationalem) in operatione boni. [8] Gegenschluß zu n. 243 1.

[9] S. o. XVI, 1—2. [10] n. 245 II; s. o. XVI, 10 Anm. 87. [11] n. 245 sol.

[12] Vgl. Anm. 10; dazu n. 247 3 et ad 3, n. 276 d., 4 et ad 4.

[13] n. 276 sol.

[14] n. 396. [15] n. 241 e, n. 245 sol. [16] n. 248 1.

[17] n. 224 b, n. 229 b, n. 232 1 et ad 1, n. 237 sol. — *Alexander* dagegen teilt mit *Augustinus* (PL 38, 40) in „das doppelte Gebot" (der beiden Tafeln des Dekalogs, der Gottes- und Nächstenliebe) auf (AG III, 472). Im übrigen ist ein Teil seines Naturrechts in der Gerechtigkeitslehre verborgen: über den Begriff der Gerechtigkeit vgl. III, 390 i; ihre Teile sind, das Gute zu tun und das Böse zu scheuen (II, 64; 341); zu ihr gehört das Prinzip der Schadensvergütung (IV, 93 f.); *Ciceros* Definition, bei *Rupella* eine des Naturrechts, bezeichnet in der AG Teile der iustitia (III, 390); das uralte „reddere unicuique quod suum est" (III, 391; II, 368 u. a.) ist widersprüchlich als iustitia magis specialiter, eine der Kardinaltugenden, bezeichnet, die die drei theologischen Tugenden umfasse — wohl ein Fehler der reportatio, denn das paßt besser zur nächsten iustitia specialius „reddere proximo quod suum est" (vgl. zu diesem Axiom Pieper, Über die Gerechtigkeit, München 2. Aufl. 1954 p. 12; *Augustinus*, De lib. arb., PL 32, 1235 c. 13 n. 27; *Alanus ab Insulis*, De virtutibus et vitiis c. 1, ed. Lottin in: Mediaeval Studies XII, 1950 p. 30; Moralium dogma Philos., PL 171, 1010 q. 1). [18] n. 276 4 et ad 4.

[19] l. c., n. 305 I 1 et ad 1; bes. n. 398.

[20] n. 233 1 et ad 1: vis ordinis naturalis.

[21] SH III, 2 n. 358 sol.; fons *Rupella*

[22] Ebenso *Thomas*, STh I, 2 q. 94, 5 c.

in der SH dazu benützt, um gegenüber dem mosaischen Gesetz und der übernatürlichen Glaubenserkenntnis abgrenzen zu können[23].

2. Der Inhalt des sekundären Naturgesetzes

Das sekundäre, partikuläre Naturgesetz ist unentfaltet in allgemeinen Formeln enthalten[24]. Als Hauptinhalt dieses Naturgesetzes wird immer wieder der Dekalog zitiert[25]. Damit erschöpft es sich keineswegs, wie im folgenden zu zeigen sein wird. Rupella läßt gelegentlich erkennen, was andere, z. B. Albert der Große, ausdrücklich hervorheben, daß das primäre Naturgesetz für ihn die eigentliche lex naturalis ist, wie sich bei der Abgrenzung zum mosaischen Gesetz zeigt[26]; andererseits behandelt er es im übrigen zusammen mit dem abgeleiteten sekundären als eine Einheit, wobei freilich ein gewisser Rangunterschied besteht[27].

XIX. Die traditionellen Bestimmungen des Inhalts des Naturgesetzes

Das Naturgesetz ist bei Rupella alles andere als einheitlich. Er zeigt sich — wie es auch sonst in der Scholastik üblich war — bemüht, alles gelten zu lassen, was seine Vorgänger an Wissen und Begriffen zusammengetragen hatten. Das trägt nicht sehr zur Vereinfachung bei. Um deren heterogene Inhaltsbestimmungen zusammenfassen zu können, baut Rupella ein stellenweise großartiges System auf.

Rupella bespricht vor allem drei Inhaltsangaben:

Die negative und die positive goldene Regel aus Augustin[1] und Hugo von St. Viktor[2], Isidors bekannte kasuistische Aufzählung[3] aus den Etymologien[4] und Ciceros Umschrei-

[23] Die Bezeichnungen „primäres", „sekundäres Naturgesetz" werden in der SH noch nicht gebraucht. Erst bei *Thomas* finden sich praecepta prima et secunda (In IV Sent. d. 33 q. 1 a. 2). Aber schon *Wilhelm von Auxerre* trennt Vorschriften erster und zweiter (usw.) Notwendigkeit (Summa lib. III tr. 7 c. 1 q. 5 fol. 155 ra., zit. bei Lottin p. 37 Anm. 1). *Rupella* kennt rationes und fines particulares (diese von *Thomas* als fines secundarii übernommen in In IV Sent. d. 33 q. 1 a. 2 in fine). *Alexander* unterscheidet principia essentialia vom Dekalog (AG III, 474); für *Bonaventura* vgl. Baur p. 228, für *Duns:* Stratenwerth p. 73 ff., 84. Gegen diese Unterscheidung: M.-E. Schmitt, in: Recht und Vernunft. Ein Beitrag zur Diskussion über die Rationalität des Naturrechts (Sammlung Politeia, Band 8), Heidelberg 1955, p. 107 f.

Die Betonung allgemeiner Prinzipien ist nicht so sehr eine Eigenart der Schule von Laon (so Lottin p. 98), sondern ist schon bei *Augustin* (PL 38, 86 sermo 9 c. 10 n. 14 u. a.) zu finden (so auch Schubert p. 12). Von da aus breitet sich diese Auffassung über die ganze Scholastik aus, was für die Anpassungsfähigkeit des Naturgesetzes sehr bedeutsam wird. Selbst *Ockham* kennt beständiges Naturrecht absoluter Art (so etwas einseitig Kölmel p. 53, 55, 57 ff.), das allerdings dispensabel ist (Wie weit hier Kölmel unausgesprochen gegen Welzels Darstellung opponiert, mag auf sich beruhen.)

[24] SH n. 247 3 et ad 3; *Rupella* findet (n. 398 a. E.) die Unterscheidung zwischen primärem und sekundärem Naturgesetz im Ansatz bei *Augustin* vor, wo dieser die Zehn Gebote auf das Doppelgebot der Nächsten- und Gottesliebe, und dieses auf die negative goldene Regel reduziert.

[25] n. 247 l. c. — Ähnlich läßt *Albert* den Dekalog „universaliter" im Naturgesetz enthalten sein (Summa de bono fol. 81 vb, zit. bei Lottin p. 117 lin. 34 ff.), nur daß *Albert* das primäre Naturgesetz noch mehr betont.

[26] Unten XXV, 3 c. [27] S. o. XVII, 2 (Kern- und Zwecknormen).

[1] Epist. 157 PL 33, 681 c. 3 n. 15; De doctr. christ., PL 34, 74 III c. 14.

[2] De sacr. christ. fidei PL 176, 268 I p. 6 c. 7 und l. c. PL 176, 343—7 I p. 11.

[3] Über *Gratian* wird sie scholastisches Allgemeingut (Grabmann p. 17 oben).

[4] Etym. PL 82, 199 V c. 4.

bung[5]. Sofort bemerkt man, daß die alte gratianische Bestimmung[6], die in der Schule von Laon bis zur Identifizierung von natürlichem und göttlichem Recht führte, beseitigt ist: es gehöre zum Naturgesetz, was im (atl.) Gesetz und im Evangelium enthalten sei[7]. Das ist kein Zufall, denn Rupella weiß scharf zwischen dem Naturgesetz und den Gesetzen des Alten und Neuen Testamentes zu unterscheiden[8]. Eine fünfte Umschreibung des Inhalts des Naturgesetzes findet sich in der solutio, nämlich die Formel der römischen Juristen: das Naturgesetz ist das allen Lebewesen gemeinsame Recht[9].

1. Das Verhältnis dieser drei Definitionen zueinander

In einer wohldurchdachten Steigerung werden sie von Rupella zunächst mit kurzen Bemerkungen aneinandergereiht:

a) Nach Augustin und Hugo von St. Viktor gibt es nur zwei Gebote des Naturgesetzes, nämlich ein negatives und ein positives. Das negative: füg einem anderen nicht zu, was du dir selbst nicht zugefügt haben willst (non facias alii quod tibi non vis fieri)[10]; das positive[11]: tu dem anderen, was du von ihm willst (fac alii quod tibi vis fieri)[12].

b) Diese zwei Gebote beziehen sich nur auf das Individuum. Die Aufzählung Isidors scheint der ersten Bestimmung überlegen zu sein, da sie auch die Art berücksichtigt: „Ius naturale est commune omnium nationum[13], ut viri et feminae coniunctio, liberorum successio et educatio, communis omnium possessio et omnium una libertas, acquisitio omnium quae caelo et terra marique capiuntur, depositae rei vel commendatae restitutio, violentiae per vim repulsio."

„Das Naturrecht ist allen Völkern gemeinsam und wird überall aus Naturantrieb, nicht wegen einer Satzung gehalten[14], nämlich die Verbindung der Geschlechter, Erzeugung und Aufzucht von Nachkommenschaft, Gemeineigentum und gleiche Freiheit aller, Erwerb dessen, was unter dem Himmel, zu Wasser oder auf dem Land gefangen wird, Rückgabe anvertrauter oder geliehener Sachen, schließlich Notwehr."

Die ersten beiden Angaben, Geschlechterverbindung und Nachkommenschaft, ordnen die Allgemeinnatur und damit die species, die übrigen die Einzelnatur, das Individuum[15].

---

[5] *Cicero* Rhetor. (ed. Taurin I, 216 f.) II, c. 54; über *Augustinus* (83 Qq., q. 31). Sie spielt sonst keine Rolle. Nur *Albert* stellt sie in der Summa de bono neben die *Ciceros* (zit. bei Grabmann p. 44 Anm. 42) und *Alexander* erörtert sie als Teil der Gerechtigkeit (AG III, 390). [6] Decr. *Grat.* d. 1 ad c. 1.

[7] Vgl. dagegen *Bonaventura*, In IV Sent., d. 33 a. 1 q. 1 (IV, 748).

[8] S. u. XXV. — Schon der Dekretist *Huguccio* hatte darauf hingewiesen, daß das Wort „Naturgesetz" hier nur in einem weiteren Sinn gebraucht werden könne (Lottin p. 22 und 110); dem schloß sich *Albertus Magnus* an (op. cit. p. 45 und dort Anm. 3).

[9] Für *Alexander* vgl. oben XVIII A. 17.

[10] Tob 4, 15 (4, 16). [11] Nach Mt 7, 12. [12] SH n. 248 1.

[13] n. 244 sol., n. 253 1, u. a. übernimmt *Rupella* auch die hier ausgelassenen Worte „eo quod ubique instinctu naturae, non constitutione aliqua habetur".

[14] Zur Abhängigkeit dieser Stelle von *Aristoteles* und *Cicero* vgl. Lottin p. 10 f. und Flückiger p. 398. [15] n. 248 2.

c) Cicero schließlich bestimmt das Naturrecht als das, was nicht Meinung, sondern eine eingeborene Kraft[16] bewirkt hat: Religion, Pietät, Dankbarkeit, Strafe, Ehrerbietung, Wahrheit — „est quod non opinio, sed quaedam innata vis inseruit, ut religionem, pietatem, vindicationem, observantiam, veritatem". Durch die Aufnahme der religio wird auch die Beziehung zwischen Mensch und Gott Inhalt des Naturgesetzes und von daher normiert. Das fehlte der Umschreibung Isidors[17], die dafür die natura universalis berücksichtigte.

Wie aber sollen diese qualitativ verschiedenen Angaben zueinander passen? Hier erweist sich Johannes de Rupella wieder als Meister der alten Kunst des „distinguendum", um allem gerecht zu werden, was die Tradition angesammelt hatte.

2. Ius nativum — humanum — divinum

Die solutio ordnet die Inhaltsbestimmungen und teilt sie neu ein: Jede Moralvorschrift stammt vom Naturgesetz. Damit ist es aber nicht erschöpft, denn die lex naturalis ist dreifacher Art. Sie enthält natürliches, menschliches und göttliches Naturrecht (ius naturae ... nativum, humanum, divinum)[18]. Damit ist aus dem Stufenbau des Seins eine Handhabe gewonnen, um die auseinanderstrebenden Bestimmungen ordnen zu können. Es fällt auf, daß dabei nativum — humanum, vormenschliche und menschliche, also Geistnatur gegenübergestellt werden[19].

a) Das ius nativum ist in der fälschlich Isidor zugeschriebenen römisch-rechtlichen Definition enthalten, daß Naturrecht sei, was die Natur alle Lebewesen gelehrt hat („quod natura docuit omnia animantia"). Das allen Lebewesen gemeinsame „Recht" umfaßt z. B. die Geschlechtsverbindung und die Fortpflanzung[20]. Als solches bezieht es sich gleichermaßen auf die ganze Art wie deren einzelnes Glied, auf Pflanze und Tier wie den Menschen.

b) Das ius humanum deckt sich im wesentlichen mit dem ius gentium[21], von dem es mit den Digesten[22] heißt, „quo gentes humanae utuntur', das also bei allen Völkern gilt. Es meint das Gesetz der vernünftigen Einzelnatur, des Menschen nicht als Art, sondern als Individualwesen.

c) Das ius divinum (scil. naturale) ist das Naturgesetz, insofern es auf die Gnade vorbereitet und hinordnet. Hier grenzt das natürliche an das mosaische Gesetz[23].

3. Die Ableitung der drei Inhaltsbestimmungen

Mit diesen Begriffen geht Rupella nun an die drei Umschreibungen des Naturgesetzes.

---

[16] Vgl. auch n. 233 ad 1: imprimit enim vim ordinis naturalem ipse Deus.
[17] n. 248 3. [18] SH n. 248 sol.
[19] S. o. XII, 4. — In der Tat ist die Dreiteilung ius nativum — humanum — divinum keine rupellanische Eigenheit, sondern ist aus der Summa des Dekretisten *Stephan von Tournai* (Stephanus Tornacensis, um 1160) übernommen (vgl. Lottin p. 7). Lediglich das Wort „nativum" ist bei *Stephanus* noch umschrieben. Sie wird nun benützt, um die traditionellen Inhaltsbestimmungen einordnen zu können.
[20] SH l. c. [21] S. o. XV, 1. [22] *Ulp.*, Dig. 1, 1, 1, 4. [23] SH l. c.

a) Was Isidor in seiner Aufzählung als Gehalt der lex naturalis zuweist, gehört teils zur natura speciei, wie Geschlechtlichkeit und Nachkommenschaft, teils zur natura singularis, nämlich das übrige[24]. Dabei bleibt Rupella nicht stehen: die Individualnatur ist einmal vor, einmal nach dem Fall gemeint. Als Urstandsnatur wird sie sachlich und persönlich geordnet, durch das Gebot des Gemeineigentums und das der persönlichen Freiheit. Die Auswirkungen der Ursünde treffen diese doppelte Bezogenheit des Menschen auf die Dinge und die Mitmenschen. An jenen tritt Mangel ein (defectus), von den Mitmenschen stammt das Erleiden (passio)[25]. Wegen des Mangels enthält Isidors Bestimmung zwei Vorschriften: eine über das Aneignungsrecht[26] und die andere über Rückgabe fremden Eigentums; gegen das Erleiden gibt es die Notwehr[27]. Rupella hat sehr wohl erkannt, daß die von Isidor aufgezählten naturgesetzlichen Normen in sich verschiedener Art sind. Denn Rückgabe des Eigentums setzt das Bestehen des Privateigentums voraus. Dieses kann nicht zugleich mit dem Gemeineigentum bestehen.

b) Was dagegen der Tullier[28] dem Naturgesetz an Inhalten zuschreibt, bezieht sich nur auf die Einzelnatur[29]. Diese ist aber vor allem auf Gott und den Nächsten hingeordnet[30]; auf Gott durch die religio, nämlich „die Darbringungen von Kult gegenüber einer höheren Natur"[31], auf den Nächsten gemäß den drei Seelenvermögen. Im Hinblick auf die rationale Potenz verlangt das Naturgesetz Wahrheit im Sinne von Wahrhaftigkeit. Daraus ergeben sich die Verträge und Versprechen. Die zürnhafte Fähigkeit wird durch Ehrerbietung gegenüber Höhergestellten und durch Strafen geordnet. Bei der begehrhaften Seelenkraft ist zu unterscheiden. Von der Natur stammt die Forderung nach Pietät gegenüber der Verwandtschaft und dem Vaterland; von der Wohltat[32] die nach der Dankbarkeit, der gratia, die mit Cicero als Genugtuungswille definiert wird[33].

c) Das ius divinum ordnet auf die Gnade hin, und zwar wieder über Gott und den Nächsten. Daraus folgt, was den ordo zu Gott betrifft, die Forderung nach bedingungsloser Unterwerfung der Vernunftkreatur unter seinen Schöpfer; was den Nächsten anlangt, setzt das Naturgebot die Norm der Schadensverhinderung und der Güte. Damit werden die via innocentiae und die via beneficentiae Augustins hier aufgegriffen[34]. Das Gebot, den Nächsten tunlichst vor Schaden zu bewahren[35], ist nur eine andere Formulierung für das bekannte „was du nicht willst . . .", und

---

[24] *Isidors* Definition hatte das zusammengefaßt, was die römische Rechtslehre teils dem Naturrecht der „biologischen" Natur und teils dem Vernunftrecht des ius gentium zugewiesen hatte. Mit der Unterscheidung von natura generalis und singularis lebt die alte Spaltung wieder auf, wird aber in der natura humana geborgen.

[25] SH n. 248 sol. [26] Aus *Iustinian*, Inst. 2, 1, 12—15. [27] SH l. c.

[28] So nennt ihn *Rupella*. [29] Es gehört damit zum ius humanum.

[30] SH n. 248 3. — *Rupella* verkennt aber nicht die Zuordnung zur Selbstliebe, s. u. XX, 2. [31] *Cicero*, op. cit. II c. 5 (I, 217); SH l. c., sol.

[32] Es bleibt offen, ob das beneficium Dei oder hominum gemeint ist. [33] SH l. c.

[34] *Augustinus* PL 40, 514 c. 19 — hiervon rührt der ungewohnte Sprachgebrauch von innocentia und beneficentia.

[35] SH n. 281 1 et ad 1: natura . . . homini dictat in lege naturali absolute, quod unus non noceat alteri.

das der Güte faßt zusammen, was in der viktorinischen Umschreibung der positiven regula aurea aus Mt 7, 12 enthalten ist[36]. Die negative goldene Regel ihrerseits ist nur eine Ableitung aus der positiven[37]. Beide sind damit ein (christianisierter) „Ausdruck der Vergeltungsidee“[38].

4. Der Inhalt dieser Bestimmungen im einzelnen

a) *Die goldene Regel im besonderen*

Es gibt sie in positiver und negativer Fassung. Beide sind biblischen Ursprungs[39], in der Formulierung aber aus Augustinus und Hugo von St. Viktor[40]. Wiederholt wird gesagt, daß die regula aurea nur den Einzelnen meint[41]. Im übrigen ist ihre Bedeutung umfassend. Sie enthält zunächst in allgemeiner Form und unabhängig von allen Zeitbedingtheiten[42] alles, was das Naturgesetz über das Verhältnis zum Mitmenschen auszusagen hat[43], und ist deshalb Ausgangspunkt für den Dekalog[44] und das positive Gesetz[45]. Darüber hinaus ist auch der Gottesbezug keimhaft in ihr enthalten. Die gegenteilige Meinung wird abgelehnt[46].

Das doppelte Gebot: „Tue dem anderen das, was du von ihm willst“, und: „Füg ihm auch das nicht zu, was du von ihm nicht erleiden willst“, enthält nur Folgerungen aus der Selbstliebe[47]. Denn das Gebot: „Du sollst nicht stehlen“ kann man auf das andere zurückführen: „Was du nicht willst . . .“; dieses wiederum beruht auf der positiven Fassung, dem andern zu vergelten, was man von ihm wünscht. Das ist aber das Gute. Hier ist die Selbstliebe gemeint, sagt Rupella[48]. Das ist nicht ohne weiteres klar. Wenn das Ich zum Maßstab erhoben wird, wie kann daraus das Gebot folgen, Gutes zu tun?

Diese regula ist das dictamen der Natur, diese als ratio gemeint[49]; die ratio ist aber die recta ratio. Das ist, weil selbstverständlich, nirgendwo ausdrücklich gesagt[50]; es wird nur einmal bemerkt, sie sei geordnet[51]. Sie steht im ordo, eingespannt zwischen göttlicher Herkunft aus der Schöpfungsebenbildlichkeit[52] und dem endgültigen Heilsziel des Menschen. So ist immer die natura ratione ordinata, die von der ratio ins Rechte gebrachte Natur Subjekt der lex naturalis, damit auch des Selbstliebegebotes. Nicht der autonome, von Gott abgefallene Mensch der „Er-

---

[36] n. 248 1 et sol.; n. 396. [37] n. 250 ad 1. [38] Baur p. 228.

[39] Tob 4, 15 und Mt 7, 12.

[40] S. o. XIX Anm. 1, 2. — Auch das Decretum *Gratiani* erwähnt sie eingangs *(Grat.* Init. D. 5). Die negative Klausel ist über die Glossa *Lombardi* (zu Röm 2, 14 PL 191, 1345) tradiert worden. [41] SH n. 248 1, 2 et sol. [42] n. 396: secundum omnem statum.

[43] n. 248 sol., n. 396. [44] n. 247 3 et ad 3. [45] n. 248 sol.

[46] n. 250 1, 2 et ad 1. [47] l. c., ad 1.

[48] l. c.: cum dicitur „non furtum facias“ etc., istud reducitur ad istum mandatum: Non facias alii etc., et istud ad illud: Fac alii quod tibi vis fieri, id est fac alii bonum quod tibi vis bonum; hic enim intelligitur dilectio sui. — *Rupella* folgt hier ausnahmsweise nicht seinem Meister *Augustin,* auf den er hier anspielt (PL 38, 86 sermo 9 c. 10 n. 14). Denn dieser führt alle Gebote auf die negative, *Rupella* auf die positive goldene Regel zurück.

[49] n. 255 sol.: dictamen naturae; n. 396: dictamen rationis.

[50] Erst *Bonaventura* und *Albert* nennen sie ausdrücklich so.

[51] n. 365 d — aber hier ist nicht sicher, ob dies ein rupellanisches Zitat ist.

[52] n. 231 sol.

fahrung" ist das „Maß aller Dinge", sondern der Mensch der Urstandsnatur trotz aller Verderbnis. Es ist deshalb nicht gut möglich, das Gebot von der Natur zu trennen, der es eingeboren ist[53] und die es unverlierbar überformt hat[54]. Dies hat aber Welzel in seiner sonst ausgezeichneten Darstellung des Naturrechts getan[55]. Folgerichtig sieht Welzel, dem auch Flückiger hierin folgt[56], mit Pufendorf[57] in der regula aurea eine bloße Folgerung aus dem Gleichheitssatz ohne materialen Inhalt. Das trifft nicht zu. Sie birgt den ganzen Reichtum der natura rationalis, die, weil geschaffen, in aller Verdorbenheit noch die Urstandsausstattung bewahrt hat. Das findet in der lex aeterna animae impressa, dem eingeprägten ewigen Gesetz seinen Ausdruck[58].

b) *Isidors Bestimmung*

Diese zweite Definition des Naturgesetzes bei Rupella wird im einzelnen nur unwesentlich verändert. Von den Angaben Isidors interessieren Rupella besonders die Ehe, die Freiheit und das Eigentum, worauf deswegen mit der SH in besonderen Abschnitten einzugehen ist. Die restlichen Bestimmungen kommen vergleichsweise zu kurz, denn sie enthalten nichts prinzipiell Neues. Ihm kam es vor allem darauf an, die Ansicht Isidors mit seinem System zu vereinbaren. (Erst recht gilt dies für die ciceronische Definition, die außer der eben besprochenen Stelle nur noch einmal als Hilfserwägung erscheint[59].) Das Gemenge aus Vätertradition, römischen und stoischen Lehren aus den „Etymologien" wird von Rupella zwar geschickt entwirrt, im übrigen aber erscheinen die Bruchstücke nur als gelegentliche Beispiele.

Der Gedanke des „commune omnium nationum"[60] wird auch einmal im Sinne der Unveränderlichkeit verstanden[61]. Wenn dagegen etwas nicht „bei allen Völ-

[53] n. 396: praeceptum innatum. [54] n. 264 3 et ad 3.

[55] Hans Welzel, Naturrecht und materiale Gerechtigkeit, Göttingen 2. Aufl. 1955, p. 55 Anm. 22. [56] p. 402 Anm. 37. [57] De iure naturae et gentium, 2 III 13.

[58] Welzel stellt seine These erstmals bez. *Aristoteles* auf — hier trifft sie m. E. zu —, erweitert sie bei *Augustin* und findet sie bei *Thomas* bestätigt. Es kann hier nicht darauf eingegangen werden, ob sie bei *Thomas* wegen dessen Erkenntnisrealismus berechtigt ist, der auch im naturgesetzlichen Bereich gilt, ganz anders als bei *Augustin* und *Johann von Rupella*. (Zu *Thomas* vgl. Lottin p. 68 ff.) — Deshalb kann ich auch von „der typisch naturrechtlichen petitio principii" (Welzel p. 61 und dazu p. 30 unten) nichts finden; wenn man den historischen Ausgangspunkt der Scholastik von der Urstandsnatur akzeptiert — man muß ihn zumindest methodisch annehmen —, daß nämlich der Mensch in Ebenbildlichkeit geschaffen ist und diese zwar verdunkelt, aber nichtsdestoweniger vorhanden ist, so steht logisch an erster Stelle die Natur des Menschen mit ihren materialen Gehalten; erst in zweiter Linie ergibt sich daraus, was gut und also zu tun ist, mit den allgemeinen und besonderen Naturrechtsnormen. Anders dagegen ist die psychologische Reihenfolge. Hier treten tatsächlich die von Welzel angeführten Schwierigkeiten auf. Die Natur ist gut, wenn auch korrumpiert; wie aber soll man erkennen, was zur guten und was zur gefallenen Natur gehört, ohne Rückgriff auf die Offenbarung? Diese Vertauschung der Erkenntnis- mit der Seinsordnung lag allerdings nahe, wenn man nur den teleologischen Naturbegriff des *Aristoteles* (Welzel p. 30 f.) ohne den theologischen Hintergrund des patristischen und scholastischen Denkens sah. Die Nennung *Pufendorfs* ist wohl nicht zufällig. — Der Stagirite muß dagegen in der Tat aus einem vorausgesetzten Wertbegriff erst die Natur erschließen, während es sich bei *Augustin* und der Scholastik umgekehrt verhält. Deshalb ist auch die goldene Regel als heuristisches Prinzip nur innerhalb einer christlichen Naturrechtslehre anwendbar (a. M. offenbar Flückiger p. 402 Anm. 38, der denn auch sofort auf das Bedenkliche der regula aurea hinweisen muß). [59] SH n. 250 b nur bezüglich der religio.

[60] n. 244 sol., n. 247 1 et ad 1, n. 248 2 et sol., n. 253 2 et ad 2. [61] n. 245 c.

kern“ beachtet wird, wie z. B. das Verbot der Verwandtenehe, so ist das noch kein Beweis dafür, daß es nicht Bestandteil des Naturgesetzes wäre. Kriterium bleibt die „Natur“; denn die Verwandtenehe stammt aus der nicht zur Natur gehörigen ungeordneten Begierde (concupiscentia libidinosa)[62]. Die Gemeinsamkeit der Übung bei allen Völkern wird damit zum bloßen Indiz für das Bestehen eines natürlichen Gesetzes.

Der stoische Naturinstinkt ist nicht als eine Art natürlichen Witterungsvermögens verstanden, sondern als ein Antrieb, der auf den Willen zielt[63] und „automatisch“ wirkt, im Gegensatz zu göttlicher Einsetzung[64].

Das Aneignungsrecht wird entgegen seinem römisch-rechtlichen Ursprung[65] auf alles Jagdfähige ausgedehnt[66], an anderer Stelle sogar auf alles herrenlose Gut, soweit es nicht ohnedies eigentumsunfähig ist, wie Luft, Küste usw.[67]. Die Rückgabepflicht, die bei Isidor sich wie im römischen Recht hauptsächlich auf Geld bezog, scheint bei Rupella auf jedes fremde Eigentum ausgedehnt zu werden.

Das Notwehrrecht, das die Stoa aus dem Selbsterhaltungstrieb abgeleitet hatte, wird genauer gefaßt. Es ist ein Recht der natura singularis[68]. Damit kennt Rupella keine kollektive Notwehr, wohl aber ist sie stellvertretend für andere möglich, nämlich durch Richter und Soldaten[69]. Mit Augustinus[70] wird die Tötung aus Notw hr eingeengt. Rupella verlangt eine gute Absicht, nämlich den Schutz der Bürger. Wenn ein ungeordneter Wille mitspielt, darf die Notwehr nicht ausgeübt werden[71]. Dahinter steht, wie das Beispiel vom Richter zeigt, der Gedanke an die Beseitigung des Faustrechts.

Auf die Zinsfrage sowie das Erbrecht geht Rupella in diesen Quästionen nicht ein; im Traktat über das mosaische Gesetz wird dagegen erstere ausführlich erörtert[72].

XX. Gottesglaube und Gottesliebe als Gebot des Naturgesetzes

Nach dem Überblick über den Inhalt des Naturgesetzes wendet sich Rupella den Einzelproblemen zu. Als Theologe interessiert ihn vor allem, wie weit der Mensch durch die lex naturalis auf Gott hingeordnet ist[1] und welchen Inhalt diese Hinordnung hat, nämlich den Glauben mit seinen Aussagen[2], schließlich, ob auch die Gottesliebe geboten ist[3].

---

[62] Vgl. o. XII, 4 Anm. 36. [63] n. 244 sol.

[64] n. 253 1 et sol., n. 256 1 et ad 1. — Die Betonung des Gegensatzes zwischen Institution (Einsetzung) und Natur ist *Isidors* Vermächtnis (Etym. PL 82, 199 V c. 4 n. 1).

[65] Vgl. R. Voggensperger, Der Begriff des ius naturale im römischen Recht, Basel 1952 p. 38 ff.

[66] Damit greift *Isidor* einen patristischen Gedanken auf, wie Flückiger bemerkt (p. 399).

[67] n. 257 sol. a. E., womit wieder ein römischer Jurist (*Marcian*, Dig. 1, 8, 2) zur Geltung kommt. [68] n. 248 2 et sol.

[69] n. 232 3 et ad 3.

[70] De lib. arb., PL 32, 1227 f. c. 5 n. 11—12.

[71] SH l. c. 2, 3 et ad 2, 3.

[72] Außerhalb des zu behandelnden Bereichs (SH III, 2 n. 365 d; fons ignotus) wird das von der Patristik überwiegend abgelehnte Erbrecht im Zusammenhang mit der Zeugung und Aufbringung der Nachkommenschaft ganz selbstverständlich bejaht.

[1] SH n. 250. [2] n. 251. [3] n. 252.

1. Die Hinordnung auf Gott

Die menschliche Natur ist auf Bild und Ähnlichkeit zu Gott hin geschaffen (ad imaginem et similitudinem), um das Heil mit Hilfe der Gnade erreichen zu können. Aus dieser Aussage der Offenbarung folgt, daß der Mensch eine anfangshafte Gotteserkenntnis und, daraus abgeleitet, eine ebensolche Gottesliebe haben muß. Das ist die Auskunft Rupellas auf die immer neue Frage nach dem Gottesverhältnis des Menschen für sich, unabhängig von der Gnade.

Die Hinordnung auf Gott ist aber natürliches Gesetz. Sie ist nicht zufälliger Beliebigkeit anheimgegeben, sondern in sich gefügt und geordnet. Weil das Tun dem Sein zu folgen hat, entspricht dieser Ordnung auch das Gebot. Ordnen und Gebieten ist dem Gesetz eigentümlich; da es von Anfang an dem Menschen mitgegeben ist, handelt es sich um das Naturgesetz[4]. Weil es ferner auf Gott hin ordnet, ist es das vornehmste Gebot[5].

Imago und similitudo sind wieder nicht gleichbedeutend gebraucht; mit Augustinus[6] ist die Bildhaftigkeit des Menschen (imago) nicht nur ontologisch, sondern auch psychologisch zu verstehen: aus ihr folgt das Erkennen des Bildes[7], damit des Urbildes, nämlich Gott. Die Ähnlichkeit (similitudo) zielt dagegen auf das Gesollte; der Mensch ist so befähigt, Gott zu lieben[8]. So geschieht die ordinatio des Menschen durch die Gottesliebe; sie ist seine wahre Ordnung[9]. Deshalb enthält das Liebesgebot auch die Vorschrift des Gehorsams[10]. Gotteserkenntnis und Gottesliebe hängen eng zusammen. Wer Gott kennt, muß ihn lieben. Beides ist im Naturgesetz verankert.

Wie soll man das aber verstehen, wenn doch der wesentliche Inhalt des natürlichen Gesetzes in dem Gebot der goldenen Regel zusammengefaßt ist? Rupella macht sich selbst diesen Einwand[11].

2. Selbstliebe und Gottesliebe

Alle Einzelgebote münden in der goldenen Regel. Damit ist alles auf die Norm des Ich zurückgeführt. Das Naturgesetz ist bei Rupella[12] in der Tat Forderung des „wohlverstandenen Egoismus"[13]. Die Selbstliebe ist Prinzip der Ordnung des Naturgesetzes[14]. Die hieraus sich ergebenden Gefahren sieht unser Autor wohl. Ob-

---

[4] SH n. 252 sol. u. a. [5] n. 270 4.
[6] De anima et spir., PL 40, 786 c. 10; vgl. auch *Hugo*, De sacram. christ. fidei, PL 176, 264 I p. 6 c. 2. [7] n. 251 II e et sol.
[8] n. 250 sol.; aus des *Wilhelm von Auxerre* Summa aurea (Lackas p. 22).
[9] Aus n. 250, besonders der solutio, indirekt zu entnehmen.
[10] n. 396. [11] n. 250 1, 2.
[12] *Alexander* bemerkt dagegen lediglich: im Dekalog bedürfe es keines Gebotes zur Selbstliebe, ebenso wie der Liebe der Eltern zum Kind (AG III, 474; vgl. SH n. 344 sol., auch *Bonav.* III, 883 dub. 4), weil man es ohnedies von Natur aus so hält! (III, 333, 15; II, 366 u. a.; im Anschluß an *Wilhelm von Auxerre*, Summa aurea III tr. 6 c. 2 q. 1 (fol. 155 d—156 a). *Phil. Canc.*, Summa de bono, F, fol. 133 c—d).
[13] Welzel p. 55.
[14] SH n. 250 ad 1: mandatum de dilectione sui est illud in quo fundantur mandata iuris naturalis.

wohl dies Gebot sich aus der Natur des Menschen ableitet, diese aber geordnet und damit gut ist, obwohl es also überflüssig ist darauf hinzuweisen, bemerkt er eigens: „Man nennt die Selbstliebe auch das Fundament der civitas diaboli (des teuflischen Gegenreiches zur civitas Dei), wenn sie nicht auf ihr rechtes Ziel hingeordnet ist; aber davon reden wir nicht"[15].

Jeder liebt sich selbst am meisten[16], damit aber auch seinen Ursprung[17]. Das ist aber Gott[18]. Die Gottesliebe ruht auf der Selbstliebe[19]. Diese Liebe geschieht aber nicht wegen Gott, weil also Gott Gott ist, sondern nur insofern er Ursprung ist. Denn nur zu dieser egoistischen Liebe[20] ist die Natur fähig; sie kann nicht über sich hinaus[21], der amor Dei ist nur im Rahmen der Selbstliebe möglich; letzten Endes sind beide identisch. Rupella wagt sogar den Satz: von Natur aus wähle ich eher mein Gut, das klein ist, als Gott, das summum bonum. Der Soldat handelt auch so; er hat sein eigenes kleines Stück Land lieber als das größere seines Königs[22].

Damit hat zwar der Mensch im Urstand die Fähigkeit, Gott zu lieben; aber sie ist nur in der Selbstliebe enthalten und bereitet auf die caritas vor. Diese selbst kann nicht geleistet werden[23]. Als lex sagt das Naturgesetz, daß Gott zu lieben sei, als natura[24] stachelt es dazu an. Das Gesetz der Gnade erst verleiht der in sich ohnmächtigen Natur das Gelingen. Wegen der Sünde bedurfte sogar ihre Sehnsucht nach Gott der Stützung durch das ausdrückliche Gebot des mosaischen Gesetzes[25]. Vom Naturgesetz her ist damit schließlich Gott nach dem Nächsten der entfernteste Gegenstand der Liebe[26]. Von der Gnade wird diese Ordnung umgestülpt. Sie erhebt die Natur zu ihrer Vollendung in der caritas, die in ihr angelegt war, aber nicht wirksam werden konnte[27], so daß die Gottesliebe zur Grundlage jeder anderen Liebe wird[28].

3. Der Glaube im Naturgesetz

Das damit umrissene Verhältnis zwischen natürlicher Gottesliebe und gnadengewirkter caritas wird auch bei der natürlichen Gotteserkenntnis offenbar. Das Wissen von Gott und damit das Gebot, an ihn zu glauben, kann nur allgemeiner Art sein. Es steht damit ebenso wie mit der Erkenntnis von dem, was man not-

---

[15] l. c. [16] n. 252 2 et a. [17] l. c., 2.
[18] n. 250 ad 1.
[19] l. c. — Umgekehrt leitet *Duns Scotus*, im Einklang mit seiner Konzeption, die Selbstliebe aus der Gottesliebe ab (Ox III d. 29 q. un. n. 2).
[20] Gegensatz ist die caritas, die die engen Grenzen der Ichbezogenheit sprengt (n. 252 b).
[21] S. o. XII, 6 zu Anm. 72: (natura) non se extendit supra se; non potest exire extra se.
[22] n. 252 3 et ad 3.
[23] l. c. et a, b et ad a/b.
[24] Der beweghafte Aspekt der Natur!
[25] n. 252 sol.
[26] In Übereinstimmung mit der Tradition (*Augustinus, Rufinus, Alexander, Thomas, Duns* u. a.), aber in gewissem Widerspruch zum Text sagt *Rupella* in der „Kurzen Erläuterung zur Belehrung einfacher Menschen" (n. 396 ff.), daß Gott der Schöpfer laut Naturgesetz über alles geliebt und ihm in allem gehorcht werden müsse, — was wohl als pastorale Simplifizierung zu erklären ist. — *Alexander* läßt die Gottesliebe über die ersten drei Gebote des Dekalogs als Naturgesetz bestehen (AG II, 366; III, 472; ebenso *Augustinus* PL 38, 40 sermo 9 c. 6 n. 7).
[27] n. 252 sol. et ad a/b. [28] n. 250 ad 1.

wendigerweise zum Heil tun muß: auch das ist (in der regula aurea) nur im allgemeinen enthalten, nicht im einzelnen[29].

Deshalb sagt Rupella, daß das Naturgesetz den Glauben verlange[30], und fügt verbessernd an, daß es auf ihn nur hinordne[31]. Ohne Inhalt ist er unvollziehbar. So schreitet Rupella die Grundtatsachen der Offenbarung der Reihe nach ab: daß es einen Gott gebe, einen einzigen, der dreifaltig ist; Sünde und Erlösungsbedürftigkeit des Menschen, damit die Menschwerdung des Wortes und unsere Erlösung. Bei jeder Frage sucht er zwischen der Heilsnotwendigkeit der Offenbarung und dem Postulat der grundsätzlichen Möglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntnis abzuwägen, über deren Umfang bekanntlich die Diskussion weitgehend offen ist[32].

a) Die Existenz Gottes

Der natürliche[33] Glaube an die Existenz Gottes ist verschieden vom theologischen Glauben. Denn er wird aus der ratio gewonnen[34], da die Natur ihn nahelegt[35]. Sie ist ja als imago Dei geschaffen. So[36] gibt es eine Gotteserkenntnis durch das Naturgesetz[37].

Damit ist gesagt, daß der natürliche Glaube zur vollen Überzeugung der Existenz Gottes gelangen kann, was nicht bei allen Glaubenswahrheiten zutrifft. Ebenso verhält es sich mit der Einheit Gottes[38]. Zusammen mit Gottes Allmacht[39] und Barmherzigkeit[40] ist sie natürlich erkennbar. Er nennt ihn ferner ohne weiteres „Schöpfer"[41], ohne zu sagen, ob auch dies zur theologia naturalis gehöre.

b) Die Trinität

Die Frage der natürlichen Erkennbarkeit der Dreifaltigkeit ist von jeher verschieden beantwortet worden. Rupella kennt vier Ansichten:

aa) Es gibt einen natürlichen Glauben der bloßen Fähigkeit nach und der tatsächlichen Ausübung; beides ist bei der Trinität nicht möglich, weil die Natur nicht einsehen kann, wieso Gott einer und zugleich dreifaltig ist[42].

bb) Entgegengesetzter Meinung sind diejenigen, die glauben, daß die antiken Philosophen mit den göttlichen Attributen der Unsichtbarkeit, der virtus und der Göttlichkeit zugleich den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist erkannt hätten[43]. Wieder erscheint hier die Lehre von den Appropriationen.

cc) Dem kann man entgegenhalten, daß damit die Drei-Personalität Gottes verkannt werden mußte. Nach Augustinus[44] konnten sie nur zwei Personen erschließen, das „agathon" und den „nous"[45].

---

29 SH n. 276 4 et ad 4. Dort wird auch die Glossa *Lombardi* (PL 191, 1346) dahin interpretiert. 30 SH l. c.: moralia credendorum — faciendorum.

31 n. 251 vor I et sol.

32 *Alexander* dagegen faßt sich kurz: im Naturgesetz waren implicite alle Glaubensartikel enthalten, so daß auch die Menschen vor der Beschneidung gerechtfertigt werden konnten (AG IV, 29), wozu die „Sakramente" des Naturgesetzes kamen (*Hugo von St. Viktor*; IV, 30).

33 SH n. 251 sol. IV: fides qua creditur per rationem naturalem.

34 l. c. 35 n. 276 4 et ad 4. 36 n. 251 II e et sol.

37 n. 276 l. c.: lege naturali potest venire ratio naturalis ad cognoscendum quod Creator ... remunerator est.

38 n. 251 I A et sol. IV; n. 276 l. c.

39 n. 251 sol. IV. 40 n. 305 I 1 et ad I 1. 41 n. 276 l. c.

42 SH n. 251 IV c. 43 l. c. III 1.

44 Quaest. in Heptat. PL 34, 604 II c. 25; über die Glossa *Lombardi* zu Röm 1, 20 PL 191, 1328. 45 n. 251 III 2.

dd) Rupella selbst verweist auf die in SH I n. 10 gegebene negative Antwort (wohl Alexanders), fügt aber seine eigene Auffassung bei. Mit Richard von St. Viktor[46] muß man für alles Heilsnotwendige natürliche Anlagen (rationes naturales) in der Seele annehmen. So ist die Hinordnung auf die Dreifaltigkeit keimhaft im Menschen. Deshalb war das Wissen der Philosophen um die Trinität nur allgemeiner Art, die an die moralische Gewißheit nicht herankam[47]. Der natürliche Glaube ist nämlich „egozentrisch", er wird nicht geleistet als Zustimmung zur Wahrheit, sondern um der eigenen Natur willen[48].

c) Menschwerdung und Erlösung

Ähnlich wie mit der Trinität Gottes verhält es sich mit der Erlösung. Der Mensch kann wissen, daß Gott das Gute belohnt[49]; ebenso muß er von seiner Erlösungsbedürftigkeit Kenntnis erlangen können[50], da er sich ja als Gottes Ebenbild erfährt und doch unfähig ist, es zu realisieren. Gott aber ist überaus barmherzig und verläßt sein Geschöpf nicht[51]. Aus diesem allgemeinen, ahnungsvollen Wissen kann das vernünftige Geschöpf einschlußweise[52] an die Inkarnation[53] und damit die Erlösung[54] glauben. Freilich ist dieser Glaube sehr unbestimmt; er ist desto unsicherer, je weiter seine Inhalte die ratio überschreiten. Zur ausdrücklichen (expliziten) Erkenntnis der Wahrheit im einzelnen ist die Gnade notwendig.

Auch was auf natürlichem Wege angenommen werden kann — die ratio naturalis ist durch die Sünde geschwächt —, kann (und wird normalerweise) ebenso mit übernatürlichem Glauben festgehalten werden[55].

Es besteht somit zwar eine naturgesetzliche Hinordnung auf Gott in der doppelten Weise des Glaubens- und Liebesgebotes, doch in einer eigentümlichen Schwäche und Blässe, die aus der der Gnade bedürftigen Natur stammt: ihr Lieben kreist um den Menschen und nur mittelbar intendiert es Gott; der Glaube bleibt vom Gegenstand her zu unbestimmt, als daß er den Menschen ganz zu erfassen vermöchte. Er stützt sich auf bloße Verstandeserwägung. Ohne Gnade bleibt der Mensch in sich befangen trotz allen Wissens um Gottes Existenz und die eigene Schwachheit.

XXI. Nächstenliebe und Feindesliebe

Der Mensch ist durch das Naturgesetz auf den Nächsten und auf Gott hingeordnet[1]. Diese allgemeine Ausrichtung ist in den Einzelgeboten des Dekalogs konkretisiert, und zwar in bezug auf den Nächsten in der zweiten Tafel[2]. Aber auch das eigentliche Gebot der Nächstenliebe ist dem natürlichen Gesetz nicht unbekannt. Es beruht auf der Liebe zu Gott; denn es verpflichtet nur, weil auch das Urbild verpflichtet[3].

1. Nächstenliebe

Sie ist eine der wenigen Vorschriften, die unverändert seit dem Urstand fortgelten; in der zweiten Tafel der Zehn Gebote ist sie entfaltet[4]. Ihre Ableitung und

---

[46] De Trinitate PL 196, 892 I c. 4.
[47] SH l. c. sol. III. [48] l. c. sol. IV. [49] SH n. 276 (s. o. a, Anm. 37).
[50] n. 251 II b et sol. II. [51] n. 305 I 1 et ad I 1. [52] n. 251 sol. I.
[53] l. c. sol. IV; n. 305 ad 1. [54] n. 251 II b et sol. II; n. 276 4 et ad 4.
[55] n. 251 sol. IV.
[1] SH n. 282 sol. [2] n. 283 sol.; vgl. u. XXV.
[3] l. c.: imago habet debitum ab exemplari.
[4] SH n. 281 sol.

philosophische Begründung geschieht auf die nämliche Weise wie bei der Gottesliebe. Auch hier ist Ausgangspunkt die goldene Regel des ichbezogenen Urstandsmenschen. Wer sich selbst liebt, in geordneter Weise, liebt auch, was ihm ähnlich an Art ist; denn so verhält es sich mit der Natur, daß sie nach Ähnlichem verlangt. Bezeichnenderweise sagt Rupella aber, diese Beziehung gehe zunächst auf die Art, dann erst auf das Ähnliche in der Art[5]. Sie trägt demnach nicht personalen Charakter, sondern bleibt der bloßen Zuneigung verhaftet. Sie erreicht nicht die Tiefe und umfassende Kraft der caritas, die den anderen für sich, als Person bejaht und ihn so zu seinem eigenen bringt. Der Schwerpunkt der natürlichen Nächstenliebe bleibt daher im Liebenden, nicht im Geliebten und noch weniger zwischen ihnen auf ein Drittes (Gott) zu[6].

2. Feindesliebe

Deshalb kennt das natürliche Gesetz auch kein eigentliches Gebot der Feindesliebe. In der SH wird nur gefragt[7], ob das alttestamentliche Gebot des Feindeshasses mit der Gottesliebe vereinbar sei. Mit Augustinus[8] wird zur Antwort gegeben, daß man beim Feind unterscheiden müsse. Er sei Natur, und deshalb zu lieben. Insofern er aber Verdorbenheit (der Natur) sei, gebühre ihm Haß. Es bleibt natürlich die Frage, wie weit im praktischen Leben, um das es immer geht, beides zu trennen ist. Dazu bedarf es der Unterscheidung der Geister, die in der natürlichen Ordnung nicht möglich ist. Deshalb muß man sagen, daß die rupellanische Antwort auf die Gnade verweist. Erst in ihr wird die natürliche Gespaltenheit überwunden.

XXII. Die Ehe im Naturgesetz

Die Erörterung, ob und in welchem Umfang die Ehe[1] naturgesetzlich begründet ist, nimmt in der SH von den behandelten Einzelfragen den breitesten Raum ein[2]. In einem Kapitel mit vier Artikeln wird zuerst geprüft, wie weit man trotz der „Institution“ der Ehe dennoch von einem Gebot der Natur sprechen kann. Artikel 2 geht auf das Problem der Verwandtenehe ein, ohne auf juristische Einzelheiten abzustellen. Bei der Frage nach der Einehe (Artikel 3) wird u. a. die Vielmännerei und die Vielweiberei in ihrer inneren Verschiedenheit voneinander abgehoben, um erklären zu können, weshalb es im Alten Testament nur letztere gegeben hat. Die Unauflöslichkeit der Ehe (Artikel 4) wird aus der goldenen Regel hergeleitet, wobei auch die „Ehe auf Zeit“ zur Sprache kommt.

Grundlage der ganzen Erörterung ist die Verbindung der Definitionen Isidors von Sevilla und Ulpians, denen zufolge Rupella Geschlechts- und Fortpflanzungstrieb, Ehe und Kindererzeugung dem Naturgesetz zuweist, das allen Lebewesen gemeinsam ist — wie es auch Thomas von Aquin tun wird.

---

[5] n. 250 ad 1.

[6] Wenn man die Zeitumstände kennt, kann es nicht verwunderlich erscheinen, daß die Sonderstellung und Eigenart der Gattenliebe nicht gesehen und nicht genannt wird.

[7] SH n. 266 3 et ad 3.

[8] Contra Faustum PL 42, 362 f. lib. XXI c. 24.

[1] Für das voreheliche Verhalten wird nur beiläufig und als selbstverständlich bemerkt, daß Unzucht Sünde sei (SH n. 254 II 1), womit sie auch gegen das Naturgesetz verstößt. Dabei beruft sich *Rupella* auf *Augustin,* dessen Zitat nicht aus De adult. coniugiis entnommen ist (so aber SH l. c. Anm.), sondern De bono coniug. PL 40, 379 c. 8 n. 8. Die Verbindung Osees mit der Dirne (Os 1, 2) wird, wie bei *Wilhelm von Auxerre* (Lottin p. 38 f. Anm. 4), im Gegensatz zu den meisten anderen Naturrechtsautoren der Scholastik nicht erwähnt.

[2] SH n. 253—256.

1. Naturgesetz und Institution

Isidor hatte inneren Naturantrieb (instinctus naturae) und von außen kommende Einsetzung unterschieden[3]. Hugo von St. Viktor hatte weiter die Ehe definiert als eine „Gemeinschaft, die Gott eingesetzt hat"[4]. Damit scheint sie mit dem Naturgesetz unvereinbar zu sein[5], während sie die Digesten[6] naturrechtlich begründen[7]. Johannes de Rupella antwortet mit einer Unterscheidung. Man muß die Ehe als solche von ihrer Zeichenhaftigkeit trennen (res und signum). Für sich betrachtet, nämlich als Vereinigung der Geschlechter, ist sie natürliches Gesetz; als Zeichen ist sie von Gott eingesetzt, damit also nicht Naturgesetz. Diese Trennung ist zulässig; man kann ja auch z. B. einen Kreis als Kreis und als Symbol betrachten[8].

Bemerkenswert ist hier, daß sich „Einsetzung" und „Natur" als ausschließende Gegensätze gegenübertreten: was aus dem einen herrührt, kann nicht vom anderen abgeleitet werden und umgekehrt[9]. Durch die Einsetzung wird zugleich eine „Institution" begründet[10]. Diese hat zwar eine eigene „Natur der Sache"[11]; die hieraus abzuleitenden Normen vermag aber Rupella auch bei der Erörterung der Ehe wegen seines Ausgangs von der Urstandsnatur nicht zum Naturrecht zu ziehen.

2. Der Zweck der Ehe

Die Ehezwecke, oder Güter der Ehe, sind seit Augustinus[12] proles, fides, sacramentum[13]. Davon ist die Zeugung von Nachkommenschaft[14] Naturgesetz, die Unauflöslichkeit nur in einem noch zu bestimmenden Sinn[15]. Eigenartigerweise ist die „lex generationis"[16] nicht Ergebnis des Gottesgebotes: „Wachset und mehret euch"[17], obwohl es doch zum positiven Naturgesetz gehört[18]. Das Gebot, Nachkommen zu zeugen, ist der Zeugungsfähigkeit zugeordnet, die dem freien Willen unterliegt[19];

---

[3] Etymologiae PL 82, 199 V c. 4 n. 1.

[4] De sacram. christ. fid., PL 176, 485 lib. II p. 11 c. 5.

[5] SH n. 253 1.

[6] *Ulp.*, Dig. 1, 1, 1, 3. [7] n. 253 a.

[8] n. 253 sol.: dicendum quod matrimonium potest dupliciter considerari: in quantum est res vel in quantum est signum. Considerando ergo rem matrimonii, quae est coniunctio . . ., sic est de lege naturali; in quantum vero est signum, est ab institutione divina et non ex lege naturali . . . sicut circulus ab alio homine potest habere quod sit circulus, ab alio quod sit signum: signum enim ordinem dicit.

[9] Freilich geht es hier zunächst um eine theologische Frage, die der Sakramentenlehre zugeordnet ist; aber man wird darin auch das rechtsphilosophische Problem ablesen dürfen.

[10] SH l. c. [11] n. 256 1 et ad 1.

[12] *Aug.*, De Gen. ad litt., PL 34, 397 IX c. 7 n. 12.

[13] SH n. 255 1 et ad 1; n. 256 1 et ad 1.

[14] n. 241 ad 1. Daraus folgt gemäß der Definition *Isidors* die Pflicht, die Kinder zu ernähren und zu erziehen (n. 248 2 et sol., n. 256 sol., n. 396).

[15] n. 256 1 et ad 1. [16] n. 241 ad 1. [17] Gen 9, 1.

[18] Die Erklärung ergibt sich aus dem Gegensatz von Natur und Institution. In der brevis explanatio ist beides zusammengefaßt; n. 396: „divisio praeceptorum naturae. Praeceptum naturae aut est datum propter naturam (z. B. „Wachset und mehret euch" = constitutio, die die significatio begründet) . . . aut . . . est secundum dictamen rationis faciendum . . ." (natura i. e. S.). Damit hat sich *Rupella* auch hier im Traktat „De legibus et praeceptis" der SH gegenüber der „Explanatio" präzisiert, allerdings nicht die Konsequenz gezogen, das „Wachset und mehret euch" aus dem Naturgesetz auszuscheiden.

[19] n. 241 ad 1.

die vis generativa ist aber lediglich „natura ut natura“[20], weil sie der Mensch mit allen Lebewesen gemeinsam hat[21].

3. Die eheliche Vereinigung

Die coniunctio ist Voraussetzung zur Erfüllung des „ersten Zweckes“ der Ehe. Deshalb erblickt Rupella in der ehelichen Vereinigung das Wesen der Ehe[22]. Er nennt sie „res“[23] und „forma“ der Ehe[24], natürlich nicht als Gegensatz zu ihrer materia; diese Frage wird erst später gestellt. In ihr ist die natürliche Symbolfähigkeit im Keim angelegt (similitudo)[25], die aus dem Schöpfungsakt stammt und die von der göttlichen Einsetzung zum reichen Bild des gott-menschlichen Verhältnisses überformt wurde[26]. Dergestalt gehört die coniunctio zum Naturgesetz[27].

Die Vereinigung findet nach der Scholastik ihren Sinn darin, daß sie die Art erhält und vermehrt[28]. Darin kommt auch der Gedanke zum Ausdruck, daß der Einzelne dem Ganzen zu dienen hat. Hierin wird ebenso die Allgemeinnatur geordnet[29], wie dem Einzelnen geboten[30]. Die natura generis ist aber zugleich die allgemeine Natur aller Lebewesen; das „natürliche Naturrecht“ (ius naturale nativum)[31] gebietet die Geschlechtsverbindung für Mensch und Tier. Die Übertretung dieses Naturgesetzes ist deshalb nicht etwa der Ehebruch, denn er bleibt innerhalb der Art, sondern die Sünde der Sodomie[32].

Mit der Verknüpfung von coniunctio und Allgemeinnatur steht Rupella in der scholastischen Tradition, wie sie in fast ununterbrochenem Strom vom römischen Recht bis zu Thomas von Aquin geht. Anders ist es bezüglich der Untrennbarkeit der Ehe.

4. Untrennbarkeit der Ehe

Der Gegensatz zur ehelichen Vereinigung ist die Ehetrennung. Damit wird aus dem Wesen der Ehe als coniunctio deren Untrennbarkeit gefolgert. Das ist bemerkenswert. Hieraus erhebt sich der erste Einwand gegen die Naturrechtlichkeit der Unlöslichkeit. Wenn es Ehetrennung gibt — so ist es bei den Heiden, war es im Alten Testament[33] —, kann die Ehe nicht Naturgesetz sein; denn dann wäre sie nicht „eadem apud omnes“, im Wesen bei allen Menschen gleich[34]. Rupella nimmt diese Schlußfolgerung nicht ohne weiteres an. Die Ehe ist vielschichtig. Als Sakrament birgt sie drei Momente[35], similitudo, significatio und sanctificatio.

---

[20] n. 255 1, sol. et ad 1. [21] n. 233 sol.

[22] Gemeint ist die körperliche Vereinigung, nicht die coniunctio animarum, was immerhin in der Frühscholastik vertreten worden war (vgl. das *Huguccio*-Zitat bei Lottin p. 110 lin. 75 ff.). Ähnlich geht auch *Bonaventura*, hierin wohl von *Rupella* bestimmt, von der copula als naturrechtlicher Grundlage der Ehe aus und folgert daraus weitreichende Konsequenzen (z. B. Gleichberechtigung u. s. f., vgl. Baur p. 231), während *Alexander* mehr die Vertragsseite betont (s. u.). [23] s. o. 1 Anm. 8. [24] SH n. 253 2 et ad 2.

[25] l. c. [26] l. c., sol. [27] l. c., a et sol.: coniunctio . . . naturalis est.

[28] n. 248 sol., n. 255 sol.; n. 283 sol.: bonum quod respicit speciem, est bonum multiplicationis speciei, et ad hoc concurrit ordinata coniunctio viri et mulieris, et ratione debiti ordinis illius boni, quod est in propagatione speciei, sumitur hoc mandatum „non moechaberis“. — Vgl. *Isidors* Definition n. 248 2. [29] n. 248 2. [30] l. c. sol. [31] l. c.

[32] n. 256 2 et ad 2. [33] SH n. 266 ad 1, 2. [34] n. 253 2. [35] l. c., sol.

Natürliche Grundlage ist die similitudo aus der Schöpfungsordnung. Diese besteht in der res matrimonii, der Vereinigung. Sie enthält eine natürliche Symbolempfänglichkeit, die sie befähigt, Trägerin der significatio zu sein. Diese (nicht gnadengewirkte) Bildhaftigkeit der Ehe stammt aber nicht aus der Natur, also der Urausstattung der Menschen, sondern aus göttlicher Einsetzung. Sie informiert und erfüllt die Vereinigung, so daß sie zum dreifachen Abbild der Vereinigung der Seele mit Gott, der menschlichen mit der göttlichen Natur Christi und der Kirche mit Christus werden kann[36]. Bis hierher ist diese Unterscheidung zwischen similitudo und significatio identisch mit der oben angeführten zwischen res und signum. Die Heiligung durch die Erlösung schließlich, die sanctificatio, kommt ihr kraft des Leidens des Herrn zu, wie bei allen Sakramenten, so daß die Ehe auch selbst heiligt[37].

Die Unauflöslichkeit der Ehe folgt aus ihrer Bildgestalt (significatio). Wie die Vereinigung von Christus und der Kirche untrennbar ist, so auch das Abbild, die Ehe. Als Zeichen besteht die Ehe aber kraft Einsetzung, nicht vermöge ihrer Natur. In dieser Hinsicht ist die Unscheidbarkeit der Ehe nicht mehr naturgesetzlich begründet[38].

Damit gibt sich der Verfasser dieses Kapitels der Summa nicht zufrieden, denn es ist naheliegend — wenn die Beständigkeit der Ehe in der Gnadenordnung begründet ist —, daß auch in der Natur davon eine Spur sichtbar ist[39]. Die eheliche Vereinigung enthält die Bildfähigkeit, sie ist mögliches Bild. Die significatio ist aber aktuelles Bild. Da aus letzterem die Unauflöslichkeit der Ehe abgeleitet wurde, entspricht der aktuellen Unauflöslichkeit die potentielle aus dem potentiellen Bild, der ehelichen Vereinigung. Die Unauflöslichkeit ist — so ist das Ergebnis der Überlegung — der Möglichkeit nach in der coniunctio verankert. Insoweit ist sie auch Gebot des Naturgesetzes[40].

Rupella gibt auch an, wie diese potentielle Unauflöslichkeit vom Menschen zu erfüllen sei. Das Naturgesetz ordnet auf Gott und den Nächsten hin; auf den Nächsten aber durch die negative und die positive goldene Regel. Das positive Gebot verlangt, für den andern das zu tun, was man auch von ihm wünscht. Jedermann aber will, wenn er von der Vernunft sich recht leiten läßt, daß die Liebe der Frau nicht von ihm getrennt wird. Weil er immer geliebt sein will, schuldet der Mann, die Frau nicht zu verlassen[41]. Das gleiche gilt für die Frau[42].

[36] l. c. 2, sol. et ad 2. [37] l. c., sol. [38] Vgl. Anm. 36.
[39] Vgl. oben XX, 3b dd. [40] n. 256 1 et ad 1.
[41] n. 256 a et sol.: a. Secundum legem naturae debes alii facere quod tibi vis fieri; sed nullus ratione ordinatus vult quod affectus uxoris sit separatus a se; ergo tenetur secundum illud praeceptum ad adhaerendum uxori inseparabiliter secundum affectum, sicut se vult diligi inseparabiliter, non ad tempus. — solutio: ... ordo ad Deum et ad proximum ...; secundum autem quod ordinat (lex naturalis) ad proximum dictat non facere alii quod homo non vult fieri sibi, et per hoc dictat quod una sit unius, quia nullus vult quod uxor dividat se cum pluribus. Item, dictat etiam facere alii quod sibi vult fieri, et inde venit quod dictat inseparabilitatem; vult enim vir quod affectus uxoris inseparabiliter adhaereat sibi, propter quod idem debet uxori.
[42] l. c. — Hier gelingt *Rupella* die Synthese zwischen der römisch-rechtlichen natura communis und der naturalis ratio. Diese stehen bei *Wilhelm von Auxerre* noch unverbunden

An einem guten Beispiel ist hier gezeigt, wie aus der abstrakten allgemeinen Regel mit Hilfe der ratio die einzelnen Naturrechtssätze gewonnen werden. Was die rechte Vernunft einmal sagt, das gilt immer, ist Norm des Naturgesetzes. Fürwahr ein großes Vertrauen in die Einsichtsfähigkeit des Menschen!

Dieser interessante Erweis der naturgesetzlichen Unauflöslichkeit wird durch die Beantwortung von zwei Einwänden ergänzt, die ein moderner Freigeist vorgebracht haben könnte.

5. Der Vergleich mit dem Essen

Der erste Einwand vergleicht den Geschlechtsakt, damit die Ehe, mit dem Essen. Nahrung zu sich nehmen kann nicht Sünde sein, wenn es dem Wohl des Einzelnen dient. Die Geschlechtlichkeit des Menschen soll die Art erhalten. Also ist es auch nicht Sünde, wenn nur die Vereinigung die Vermehrung der Art bezweckt?! Wer also, mit anderen Worten, ein Kind zeugen will, würde nach diesem Einwand allemal erlaubt handeln, gleich mit welchem Partner es geschieht.

Rupella entgegnet, es verhielte sich in der Tat bei beiden gleich[43], aber daraus folge nicht die Promiskuität. Auch bei der Nahrungsaufnahme seien zum richtigen Zweck noch weitere Umstände zu berücksichtigen. Das Maß muß eingehalten werden, die richtige Zeit, die „materia“ muß von der rechten Art sein (darf also nicht gestohlen sein). Um diese rechte Art geht es auch beim Sexualakt. Er ist eben dann in der Ordnung, wenn er mit der eigenen Frau geschieht[44]. Dieser ordo wird mit Hilfe der goldenen Regel von der ratio erkannt.

6. Der Einwand der „Ehe auf Zeit“

Das anscheinend zeitlose Argument der „Ehe auf Zeit“ bildet den zweiten Einwand: „Die Frau kann sich auf alle Zeit, ein für allemal hingeben; also kann sie es erst recht auf bestimmte Zeit tun“. Ebenso kurz ist die Antwort der SH. Die Folgerung beruht auf einem Trugschluß. Sie kann es nämlich nicht, wenn sie sich „ordinate“ hingibt, wenn sie Hingabe und rechte Ordnung miteinander vereinbaren will. Wieder ist es die affirmative goldene Regel, die die rechte Ordnung[45] aufzeigt. Die Frau will ja auch, daß die Liebe des Mannes nicht aufhört.

7. Die Scheidung im Alten Testament

Die Summa wiederholt noch einmal ausdrücklich, was nach dem bisher Ausgeführten überflüssig wäre zu betonen: die Scheidung verstößt gegen das Natur-

nebeneinander als ius universalius (für die coniunctio) und ius speciale (für „una unius“ und fidelitas), vgl. Summa aurea fol. 287 ra. — *Rupella* verbindet die regula aurea mit der ratio. Denn sie ist dictamen rationis (n. 255 sol.), sie gehört dem spezifisch menschlichen Naturgesetz zu; die potentielle Unauflöslichkeit aus der coniunctio als similitudo wird aktuell durch den Spruch der ratio. So ist die körperliche Vereinigung Grundlage der Unauflöslichkeit, die wegen der Einheit der Natur des Menschen aus der ratio ihre verpflichtende Kraft erhält.

[43] Dabei war die *Summa Lipsiensis* stehengeblieben (Lottin p. 109 oben), da sie die Verbundenheit der natura ut natura mit der gesamtmenschlichen Natur übersehen hatte.

[44] SH n. 256 3 et ad 3. [45] l. c. 4 et ad 4.

gesetz, weil sie die Ordnung der Ehe verletzt. Denn diese geht auf die Lebensgemeinschaft mit einem einzigen Partner[46].

Im Alten Testament hatte aber Gott den Scheidebrief als Möglichkeit zur Auflösung der Ehe gegeben. Darin sieht Rupella keinen Widerspruch. Es ist auch kein malum, wenn das ewige Gesetz das Böse geschehen läßt, um einerseits Schlimmeres zu verhüten und andererseits aus dem Bösen Gutes hervorsprießen zu lassen. Ebenso ist es beim Scheidebrief. Wäre die Scheidung nicht zugelassen worden, so hätte es Mord und Totschlag gegeben[47]. Damit wurde das geringere Übel gewählt. Zudem hatte er auch seine guten Seiten; denn zu seiner Ausstellung mußte man schreiben können. Da aber die meisten Juden diese Fertigkeit nicht besaßen, mußten sie die gelehrten doctores bemühen. Dadurch entstanden ihnen zusätzliche Aufwendungen; es verstrich Zeit, während deren sie Vernunft annehmen konnten und die beigezogenen Männer Gelegenheit hatten, den Scheidungslustigen gut zuzureden[48]. Der Scheidebrief war also zum Schutz der Ehe, nicht zu ihrer Auflösung gegeben[49].

8. Das Verbot der Verwandtenehe

Schon zur Zeit der Dekretisten war fraglich, ob die Verwandtenehe auch naturrechtlich verboten sei, worauf unterschiedliche Antworten gegeben wurden[50]. Die SH unterscheidet zwei zu erörternde Fälle: die Eheschließung mit einem Elternteil und mit Bruder oder Schwester. Schon daran fällt auf, daß auf die kanonistische Kasuistik nicht eingegangen wird. Die Erörterung ist grundsätzlicher Art. Es soll das Phänomen des Verbots der Verwandtenehe begründet werden, nicht aber seine Grenzen im Einzelfall abgesteckt werden.

Für die Erlaubtheit der Ehe mit dem Vater bzw. Mutter spricht, daß bei den Barbaren niemand von der Ehe ausgeschlossen wird, also auch nicht die Eltern. Auch bei den übrigen Lebewesen würde kein Unterschied gemacht[51]. Also kann das, was nicht überall gleich befolgt wird und nicht allen Lebewesen gemeinsam ist, auch nicht Naturgesetz sein.

Bei der Geschwisterehe kommt hinzu, daß sie bei den ersten Menschen unmöglich schuldhaft sein konnte. Ein Verstoß gegen das Naturgesetz ist dagegen immer Sünde[52].

Anderenteils muß man davon ausgehen, daß dennoch beides nicht erlaubt ist, sowohl die Ehe zwischen Kind und Elternteil wie der Kinder untereinander. Denn ersteres läßt sich aus dem Schöpfungsbericht entnehmen[53], wo es heißt: „Er wird Vater und Mutter verlassen . . .“[54]; für letzteres spricht die Autorität Augustins, der den Inzest für eine größere Sünde als den Ehebruch hält[55]. Die Schwierig-

---

[46] SH n. 266 1. [47] l. c. 1 et ad 1/2. [48] l. c.

[49] *Alexander* erklärt lediglich, den Juden sei das libellum repudii (der Scheidebrief) in dem Sinn „erlaubt“ worden, daß ihnen Straffreiheit zugesichert war (AG I, 478, 16).

[50] Vgl. die *Summa Lipsiensis* fol. 4 rb, zit. bei Lottin p. 109.

[51] SH n. 254 I 1, 2. — *Rupella* hatte, was die Barbaren betrifft, leider noch nicht von den Ergebnissen der ethnographischen Forschung gehört.

[52] l. c. II a. [53] Gen 2, 23. [54] SH l. c. I a.

[55] De bono coniug. PL 40, 379 c. 8 n. 8; SH l. c. II a.

keit wird mit einer viktorinischen Unterscheidung gelöst[56]. Hugo hatte zwei zeitlich aufeinanderfolgende Satzungen angenommen; das Urgesetz nahm Vater und Mutter von der Eheschließung aus; weitere Personen verbot das Gesetz des Alten Bundes „zum Schmuck der Natur oder zur Vermehrung der Schamhaftigkeit"[57]. Aus dieser mehr zeitlichen Abfolge entnimmt Rupella einen qualitativen Unterschied gemäß der eher statischen Denkungsweise der Hochscholastik; er zählt auch beides zum Naturgesetz. Das erste Verbot spricht die Natur aus einem inneren Muß (debitum), das zweite erfolgt aus Gründen der Sitte und Angemessenheit (decens et honestum).

Das debitum ergibt sich aus dem Wesen der Ehe als coniunctio, die ganz von der Zeugung der Nachkommenschaft her gesehen wird. Weil ferner Gott stets Verehrung dargebracht werden soll, muß es auch immer Nachkommenschaft geben[58]. Der Ehe ist die lex generationis immanent. Dieser entspricht der ordo generationis, da das Gesetz ordnet. Er ist doppelt: es gibt in ihm das Früher und Später der Über- und Unterordnung, nämlich im Verhältnis zwischen Vater und Kind, daneben steht der ordo der Partnerschaft, der Gleichordnung bei der Zeugung, nämlich zwischen den Gatten. Der Zeugungsakt darf dieses Verhältnis nicht zerstören; der Untergeordnete darf nicht dazu gleichgeordnet sein. Demnach dürfen kraft innerer Notwendigkeit die Eltern die Kinder nicht ehelichen, wohl aber dürften dies die Kinder untereinander, denn diese Ordnung würde nicht verwirrt[59]. Letzterem aber widerspricht das Geziemen, zumal wenn die Menschen sich bereits vermehrt hatten. Anders ist es vorher „zugestanden"[60]. Das Wort „concedere" hat in diesen Quästionen eine besondere Note. Es ist geprägt vom Gegensatz zum unbedingten Gebot. Die concessio ist „Gebot um-willen", Zwecknorm, wie sie oben genannt wurde, im Gegensatz zu der aus sich heraus verständlichen Wesensnorm[61].

Bei der Beantwortung der Einwände übergeht Rupella den heute so oft angeführten eugenischen Grund gegen die Geschwisterehe mit Recht. Weniger trifft die Antwort auf den Einwurf zu, bei den Barbaren sei die Verwandtenehe unbeschränkt üblich: dies geschehe, so sagt er, nicht aus der Natur, sondern aus Gier[62]. Damit ist das stoische Prinzip des „commune omnium" verlassen; es sinkt zum bloßen Indiz herab[63].

9. Die Einehe

Wie in einem Brennspiegel sammelt sich bei der Erörterung der Einehe die Problematik des Naturrechts. Hier hat die Diskussion begonnen; an dieser Frage bewähren sich auch die einzelnen Lösungsversuche.

---

[56] *Hugo von St. Viktor,* De sacr. christ. fidei PL 176, 483 II p. 11 c. 4.

[57] n. 254 sol. [58] n. 256 sol. [59] n. 254 sol. [60] l. c.

[61] Die hier verwendete Unterscheidung debitum—decens—honestum ist mit der oben gebrauchten debitum—utile—expediens in etwa gleichzusetzen. Vgl. n. 249 sol.

[62] n. 254 I 1 et ad 1/2.

[63] Gewissermaßen in Parenthese zu der Genesisstelle gibt *Rupella* einen bemerkenswerten Kommentar: „Das ist Fleisch von meinem Fleisch und Bein von meinem Bein"

Johann de Rupella behandelt die Monogamie durchaus parallel zum Verbot der Verwandtenheirat. Wieder ist sie nur in einem bestimmten Sinn naturgesetzlich begründet, in einem anderen nicht. Sofern sie Naturgesetz darstellt, ist sie aus der goldenen Regel abgeleitet, dieses Mal aber aus der negativen Form. Ausgangspunkt der Erörterung ist die Dreiteilung der Natur Philipps des Kanzlers[64]. Die Natur „für sich", die Natur in ihrem Zusammenhang mit der ratio, die ratio „für sich" bilden ein ebensolches dreifaches Naturgesetz. Die Natur als „Natur" fordert die eheliche Vereinigung mit der Hinordnung auf die Nachkommenschaft; dem Zwischenbereich entspricht die Einehe, aber vorbehaltlich der göttlichen Dispens. Erst das Naturgesetz der ratio mit dem Gebot der Unauflöslichkeit enthält die unbedingte Vorschrift der Einehe als deren notwendige Voraussetzung[65].

Bei der Mehrehe muß der Mann „sein Fleisch aufteilen" (dividere carnem), wie es die SH deutlich ausdrückt; das aber widerspricht der ungeteilten Hingabe an den Gatten, die das Wesen der Unauflöslichkeit ausmacht[66]. „Inseparabilitas" wird eben nicht rein negativ als Verbot der Scheidung genommen, sondern enthält darüber hinaus das Gebot der vollen Lebensgemeinschaft. Deshalb kann die Vielweiberei gegen die Unauflöslichkeit verstoßen.

Zugleich erhellt, daß man die Einehe nur mit Einschränkung als Naturgesetz bezeichnen kann[67]. Sie ist nicht Naturgesetz für die bloße Triebnatur; diese ist in sich polygam. Für die von der ratio gelenkte Natur des Zwischenbereichs ist sie es nur bedingt je nach den Umständen; die ratio kann je nach göttlicher Erlaubnis, Zeit und Lage anderes gebieten. Die Vernunft in sich aber, die hier nur methodisch isoliert erscheint[68], vermag schlußfolgernd die Einehe als Naturgesetz zu begründen[69]. Die bedingte Naturgesetzlichkeit gemäß der natura ut ratio wird von der negativen regula aurea abgeleitet[70]. „Was du nicht willst ...", nämlich, daß sich die angetraute Frau auf mehrere Männer aufteilt, „das füg auch keinem andern zu"[71]; auch der Mann ist gehalten, bei seiner Frau zu bleiben[72].

War die Ehe als solche der natura generalis der Art zugeordnet, so die Unauflöslichkeit und die Monogamie der natura specialis, dem Menschen als dem von der Vernunft bestimmten Wesen[73]. Gegen die Ehe (natura generalis) verstößt die So-

(Gen 2, 23). „Bein" beziehe sich auf den Mann als die aktive Kraft bei der Zeugung, „Fleisch" auf die passive Frau. Deshalb ist beim Kind das Fleisch von der Mutter, das Gebein aber vom Mann. Von dem nächsten Vers: „Er wird seinem Weib anhangen und sie werden ein Fleisch werden" (Gen 2, 24) meint das Anhangen die copula carnalis, woraus das „Ein-Fleisch-werden" im Kind geschieht (SH n. 254 ad a).

[64] S. o. XII, 4: natura ut natura, natura ut ratio, ratio ut ratio.

[65] SH n. 255 sol. [66] Das zeigt die Begründung aus der positiven goldenen Regel.

[67] Mit anderer Begründung ebenso *Thomas,* In IV Sent. d. 33 q. 1 a. 2.

[68] Sonst wäre die Polygamie schlechthin verboten!

[69] Damit entfällt auch der Einwand, die Vermehrung der Art werde durch die Vielehe besser gewährleistet als durch die Einehe; also sei die Polygamie „natürlich": die Natur spricht beim Menschen nicht ohne Zutun der ratio; diese aber fordert die Einehe (n. 255 2 et ad 2). [70] Dagegen wurde die Unauflöslichkeit aus der positiven regula begründet.

[71] l. c., b et sol.

[72] Diese Lösung übernimmt *Bonaventura,* In IV Sent. d. 33 a. 1 q. 2, IV, 750.

[73] Ähnlich auch der Dominikaner *Hugo von St. Cher* im Anschluß an *Wilhelm von Auxerre* (Lottin p. 41, 116).

domie, gegen die Einehe (natura specialis) die Bigamie[74]. Das ist ein notwendiges Ergebnis aus den bisherigen Darlegungen. Denn sowohl die regula aurea wie die natura ut ratio sind dem Menschen eigentümlich.

10. Die Polygamie im Alten Testament

Die Mehrehe ist als alttestamentliche Sitte überliefert. Nur Lamech, Abraham und Jakob werden hier von Rupella besprochen (im weiteren Verlauf der Summa kommen noch Moses und David hinzu). Lamech[75] ist das Beispiel der sündhaften, Abraham und Jakob[76] der erlaubten Mehrehe. Der unausgesprochene Ausgangspunkt der Überlegung ist der: wenn das Naturgesetz „eadem apud omnes" ist, dann kann nicht die Mehrehe einmal erlaubt, ein andermal verboten sein[77]. In eingehender Erörterung der einzelnen Fälle gibt Johannes de Rupella hierauf seine Antwort, die, aus augustinischer Grundhaltung, mit Gratian[78] eine göttliche Dispens annimmt und so die Schwierigkeiten zu beheben versucht.

Von zwei Seiten nähert sich Rupella der Möglichkeit einer dispensatio divina; im Grunde geht es wieder um die Frage des veränderlichen Naturgesetzes, das vom unveränderlichen Gott ausgeht[79].

a) Mit Augustin[80] sagt er bei Jakob[81], er habe weder gegen die Natur noch gegen Gesetz und Sitte verstoßen. Man versteht, alle drei Ausdrücke meinen das Naturgesetz im Sinne Rupellas. Gegen die Natur (als bloße Natur) fehlte er nicht[82], denn diese verbietet die Polygamie nicht, weil ihr Ziel lediglich die Erhaltung der Art ist. Die Vorschrift verletzte er nicht (und hier verbessert Rupella Augustin, indem er statt Gesetz „Vorschrift" sagt, weil so die Geltung des Gesetzes im Einzelfall besser hervortritt), weil göttliche Dispens gegeben war. Gegen die gute Sitte verging er sich nicht, weil — anders als bei Lamech — inzwischen die Mehrehe allgemeiner Brauch geworden war[83], so daß Jakob kein Ärgernis erregen konnte[84].

b) Bei dem Patriarchen Abraham trennt Rupella zwischen Recht (im engeren Sinn), Sitte (mos) und Sittlichkeit (honestas)[85], um schließlich doch das gleiche zu sagen[86]. Ius meint das debitum[87], das für sich betrachtet, keiner Dispens zugänglich ist, ihrer aber auch nicht bedarf, wie z. B., daß die coniunctio die Nachkommenschaft intendiere, nicht die Lust[88]. Von diesem ist alles übrige Recht reguliert[89], nämlich mos und honestas. Letztere meint das sittlich Gute[90], das einfachhin Zustimmung verdient[91] und deswegen immer gleich bleibt[92], wie z. B. die Ein-

---

[74] SH l. c. 2 et ad 2. [75] Gen 4, 18 ff.
[76] Gen 29, 28. [77] SH n. 228 2 et ad 2.
[78] Decretum *Grat.*, C 32 c. 1—3 (I, 1125 ff.). [79] SH l. c.
[80] De bono coniug. PL 40, 395 c. 25 n. 33; Contra Faustum PL 42, 428 c. 47; aus den Sentenzen des *Lombarden* (II, 949) wie der *Glossa ordinaria* zu Röm 2, 14 PL 113, 101 (apud Lyranum I, 91 r). [81] n. 255 1 et ad 1. [82] l. c. ad 1.
[83] n. 247 4 et ad 4. [84] n. 368 sol., fons ignotus.
[85] n. 249 3 et ad 3; vgl. dazu oben XV, 4.
[86] „Ius" steht parallel zu „natura" im ersten Ternar, „honestas" zu „praeceptum/lex" und „mos" ist beiden gemeinsam.
[87] SH l. c. [88] n. 255 ad 1 (*Augustinus* l. c.). [89] n. 249 3. [90] l. c., ad 3.
[91] l. c.: approbandum simpliciter, non ex causa vel ex circumstantia. [92] l. c.

ehe. Die gute Sitte dagegen (die auch zum Recht gehört) ist veränderlich[93], denn sie ist nicht aus sich, sondern von Grundes wegen und aus Umständen heraus gut[94]. Hierzu gehört die erlaubte Mehrehe[95]. Der gerechte Grund[96], der eine gute Sitte bildet, ist die zahlreiche Nachkommenschaft aus einer Mehrehe[97]; denn damals drohte der Götzendienst überhand zu nehmen, so daß der wahre Kult Gottes mangels gläubiger Menschen zu erlöschen drohte[98]. Die causa stammt also zugleich aus der Natur, die sich vervielfachen will[99], wie aus heilsgeschichtlichem Denken. Dazu kommen an weiteren Gründen das Vorliegen einer Dispensation, die Behauptung, daß die Patriarchen mit den Frauen nur maßvollen Umgang pflegten, vor allem aber die Zeichenhaftigkeit: die zwei Frauen Abrahams, so allegorisierte man, zeigten die Verschiedenheit der Menschen an, die Gott gehorchen. Ähnlich sinnbilden die beiden Frauen Jakobs in Lia die vita activa, in Rachel die vita contemplativa[100]. Die Mehrehe trug also nach Meinung des scholastischen Theologen nicht ihren Sinn in sich, sondern war Bild des Kommenden. Deshalb wird es auch verständlich, weswegen man zur weiteren Erklärung ein unmittelbares göttliches Eingreifen bemühte. Die Sitte ist nämlich gut aus Grund und Umstand; circumstantia aber ist bei der Mehrehe die göttliche Inspiration. Den Patriarchen wurde die Dispens durch direkte Eingebung bekannt, lehrt Rupella[101] mit Gratian[102]. Wie schon bei der Darstellung der Dispenslehre zu zeigen versucht wurde, ist jede Norm des Naturgesetzes gewissermaßen mit einer Revisionsklausel versehen. Sie steht, soweit eine Dispensation überhaupt möglich ist, unter dem Vorbehalt des anderslautenden Spruches Gottes. Das gilt in besonderem Maße für das Gebot der Einehe[103]. Dennoch blieb die Monogamie auch damals Naturgesetz, weil die Einzeldispens das Gesetz allgemein bestehen läßt und nur seine Gültigkeit im Einzelfall aufhebt. Rupella drückt diesen Gedanken so aus, diese dispensio stünde außerhalb des Naturgesetzes[104].

c) Gegenbild zu alledem ist L a m e c h, der erste, von dem das Alte Testament berichtet, daß er mehrere Frauen hatte. Die Glossa ordinaria[105] nennt das mit der SH kurzerhand Ehebruch[106]. Er handelte gegen Natur und Sitte (vgl. oben a);

---

[93] l. c. [94] l. c.

[95] Bei dem Kapitel über die Unveränderlichkeit (oben XVII) ist allgemein erörtert, wieso honestas immer gleich bleibt, obwohl die Sitte wechselt.

[96] n. 255 ad 1: causa honesta. [97] n. 249 ad 3: multiplicatio prolis.

[98] l. c.; n. 255 ad 1; diesen Grund führt auch *Wilhelm von Auxerre* an (Summa fol. 167 va). Dahinter steht die Auffassung *(Gratians,* t I, 1126 C 32 q. 4), die der *Lombarde* tradiert (Sent. II, 948 d. 33 c. 1/2), daß die successio der Gottesverehrung bei den Juden an die des Blutes geknüpft gewesen sei. [99] n. 249 ad 3.

[100] Vgl. SH III, 1 p. 647 a ad 2. — n. 255 1 et ad 1; aus *Augustinus,* C. Faustum PL 42, 432 XXII, c. 52. *Rupella* gibt damit eine Zusammenfassung der Überlegungen, die von *Ambrosius* und *Augustin* über *Hugo von St. Viktor* und das Decretum *Gratiani* in den Sentenzen des *Lombarden* (II p. 948—951) überliefert wurden.

[101] n. 249 3 et ad 3: divino intuitu — in Anknüpfung an die Entscheidung von *Innozenz III.* Auch *Bonaventura* stützt sich auf eine unmittelbare Eingebung (Opera IV, 752 c).

[102] Decretum I, 430 C I q. 7 ad c. 5.

[103] n. 255 1 et ad 1, bes. n. 247 ad 4: et propter hoc nunquam dictavit lex naturalis quod solum una esset unius, quin exciperetur ab hoc dictamine auctoritas superioris.

[104] S. o. XVII, 1. [105] *Glossa ordinaria* PL 113, 101. [106] n. 247 4.

die Natur will Nachkommen, Lamech aber tat es aus Ausschweifung und Wollust; ein rechtfertigender Umstand lag mangels Dispens auch nicht vor und eine Gewohnheit hatte sich damals noch nicht bilden können[107]. Sein Tun war deshalb Sünde[108].

11. Vielmännerei?

Die stehende Formel für die Einehe ist „una unius"[109], nämlich eine (Frau) sei eines (Mannes). Das ist deutlich vom Mann her gesehen, wie übrigens die ganze Ehedarstellung. Dennoch stellt sich Rupella schließlich die Frage, warum im Alten Testament immer nur mehrere Frauen einem Mann zugebilligt wurden, aber nie umgekehrt[110]. Er gibt dafür vier Gründe an, weshalb tatsächlich keine Dispens einer Frau erteilt wurde.

---

[107] Hierzu sind die Zitate schon eingangs gegeben.

[108] SH l. c. — *Alexanders* Darstellung der Ehefragen kommt zwar im wesentlichen zu den gleichen Ergebnissen, aber meist mit abweichender Begründung. Ausgangspunkt ist bei ihm die Ehe (matrimonium, also der Vertrag), nicht so sehr die Vereinigung (coniunctio). Die Ehe ist Naturrecht (AG IV, 518 f.), zur Erhaltung des Menschengeschlechtes (IV, 503), weil sie zur Zeit des Naturrechts schon eingesetzt wurde, wenn auch nicht in jeder Beziehung (IV, 446). Hiergegen macht er Einwände (IV, 518 f.): die Mehrehe der Patriarchen verstieß gegen die gegenseitige Keuschheit und Unterwerfung — und ist damit auch eine Dispens unmöglich, die doch keine Sünde nahelegen darf? *Alexander* antwortet mit einer Unterscheidung (IV, 519). Im Urstand war die Einehe Naturgesetz. Durch die Korruption der Natur wurden nur wenige Kinder zur Verehrung Gottes gezeugt. Deshalb war die Mehrehe erlaubt. — Außerhalb der naturrechtlichen Erwägung kennt *Alexander* eine andere aus der Ehegüter-Lehre: was das sacramentum (die Unauflöslichkeit) betrifft, ist Mehrehe verboten; anders dagegen beim bonum prolis. *Alexander* knüpft hier nicht an das Naturrecht an. Beim zweiten Ehegut, der fides (der ehelichen Treue) ist eine eindeutige Antwort nicht möglich. Erlaubt ist die Polygamie hier insofern, als dadurch die „fides thori" (griechisch „thóros" = Samen) gewahrt bliebe, denn dann nahten sich die Männer nicht anderen Frauen (!). Das eheliche debitum konnte zu geregelten Zeiten geleistet werden. Aber eine volle Treue ist das doch nicht, und insofern verstößt die Mehrehe gegen die fides (IV, 535). *Lamech* verletzte die Natur, weil er mehrere Frauen „utebatur" (stammt das häßliche deutsche Wort hiervon?) (IV, 519). Dagegen war die Polygamie der Patriarchen der „höheren Natur" gemäß, die vom Ende her bestimmt ist — womit wohl die ideelle, unsichtbare Natur gemeint ist (vgl. I, 438, 18; II, 163, 18), weil sie zur Vermehrung der Zahl der Gläubigen diente (IV, 457; 535), wenn sie sich auch gegen die Urnatur verging (IV, 519 resp.). Vielleicht ist damit eine Hierarchie der Naturen angedeutet. — Heute aber verbleibt kein Grund in der Natur, eine Mehrehe für erlaubt zu halten, weder aus göttlichem noch aus menschlichem Recht (IV, 520).

Das erklärt sich aus einer damals gegebenen göttlichen Dispens, die, wie die Mehrehe selbst, in gewisser Weise gegen die Natur verstößt (IV, 519 e). Aber die Polygamie ist aus vier Gründen entschuldigt, wie ein Merkvers angibt (IV, 517): aus Sitte, Befehl (nämlich der Dispens durch direkte Offenbarung, IV, 535), Grund (Gottesverehrung) und figura (Sinnbild des Künftigen). Man kann sonach nicht ohne weiteres sagen, daß beide Frauen (Jakobs und Abrahams) „Gattinnen" im strengen Sinne waren (diese Ansicht rührt von den *Dekretalien*, compil. II lib. IV tit. 14 c. 2 I p. 393; vgl. auch l. c. II p. 723 f.) (AG IV, 520 f.). Näherhin muß man sagen: nach Urstandsrecht, nach ius divinum und ohne Berücksichtigung der Zeitnotwendigkeiten waren sie es nicht, aber wegen der Dispens ist nicht einzusehen, weshalb nicht mehrere Frauen einem Mann in ehelicher Liebe verbunden sein sollten (IV, 517).

[109] SH n. 247 ad 4; n. 249 ad 3; n. 255 a, 1 et ad 2 u. a. — Die gleiche Breviloquenz findet sich bereits bei *Wilhelm von Auxerre* (Summa fol. 287 ra), woher sie *Rupella* übernommen haben dürfte. Von hier geht sie auf *Bonaventura* (Opera, IV, 750 ff.) und andere über.

[110] n. 255 3. Die Antwort zeigt, wie *Rupella* immer wieder eine beschränkte Zahl von Grundgedanken konsequent auf die verschiedenen Einzelfälle anwendet, womit er sich auch hier als echter Systematiker erweist.

Der erste geht vom Ehezweck aus. Eine Frau kann nicht deshalb mehr Kinder gebären, weil sie mit mehreren Männern Umgang hat. Wohl aber kann ein Mann viele Frauen fruchtbar machen, sagt Johannes de Rupella mit Augustinus[111]. Der zweite enthält eine sehr praktische Konsequenz des Ordodenkens: der Friede im Haus bleibt besser gewahrt, wenn ein Mann über mehrere Frauen gebietet, als im umgekehrten Fall. Die dritte gibt eine theoretische Erwägung aus dem gleichen Bereich: weil der Mann das Haupt der Frau ist (1 Kor 11, 3), steht ihm die Dispensation eher zu, nämlich wegen seines Vorranges. Schließlich gibt die nie versagende Allegorese noch einen Angemessenheitsgrund: die Ehe zeigt die Kirche in ihrem Verhältnis zu Christus; dabei wird Christus mit dem Mann verglichen, die Kirche aber mit der Frau. Zur Kirche gehören aber viele Menschen . . .[112].

XXIII. Das Eigentum im Naturgesetz

Charakteristisch für die Darstellung in der SH ist es, daß Rupella vom Privateigentum ausgeht. Dies läßt der Aufbau des Kapitels[1] daran erkennen, daß die Einwände die sich immer gegen die Hauptthese richten, sich gegen das Privateigentum aussprechen. Er beabsichtigt demnach eine Rechtfertigung des Privateigentums gegenüber dem patristischen Ideal des urchristlichen Kommunismus[2].

Die Diskussion wird eröffnet durch den offensichtlichen Widerspruch in Isidors Definition[3] des Naturgesetzes. Einesteils gibt es ein Gemeineigentum; anderenteils aber kennt die Aufzählung ebenso Aneignung und Rückgabe fremder Gegenstände[4], dazu den Diebstahl[5], was ohne die Annahme von Sondereigentum unmöglich wäre[6]. Die Lösung Augustins[7] und Gratians[8] ist angesichts der veränderten Zeitumstände nicht mehr akzeptabel. Sie hatten Gemeineigentum auf das Natur-

---

[111] *Aug.*, De bono coniugali PL 40, 387 c. 17 n. 20.

[112] SH n. 255 ad 3: nunquam dispensatum fuit cum muliere. Prima ratio est, quia una non potest fecundari a pluribus, sed unus bene potest fecundare plures, et ideo non esset utile ad multiplicationem. Item, melius potest servari pax, si unus dominetur pluribus quam si plures dominarentur uni. Item, vir est caput mulieris, ideo magis est dispensatum cum eo. Alia ratio est sacramentum, quia scilicet unus est sponsus Christus, licet plures sint Ecclesiae. — Diese Lösung übernimmt in der Sache *Bonaventura* im Sentenzenkommentar (IV, 752 ad 2), ebenso wie sie *Alexander* sinngemäß anführt (AG IV, 520) und *Thomas* sie noch verschärft (In IV Sent. d. 33 q. 1 a. 1 ad 8., a. 3 sol. 1): Polyandrie verstoße sogar gegen die ersten Prinzipien des Naturrechts, während die Polygamie nur die sekundären verfehle.

[1] SH n. 257.

[2] Ius proprietarium (SH n. 257 a) wird im Folgenden nicht mit Privateigentum wiedergegeben, vielmehr richtiger mit Sondereigentum übersetzt, um den Begriff nicht mit Assoziationen aus dem geltenden Recht zu belasten, die durchaus unzutreffend wären.

[3] n. 247 1 et ad 1; vgl. n. 248 2.

[4] n. 257 a.

[5] l. c., b. Der Diebstahl wird als „contrectatio rei alienae invito domino" definiert. Albert erweitert diese Definition auf subjektiver Seite um zwei Glieder: „ex avaritiae libidine et propter delectationem possessionis rei alienae" (Summa de bono fol. 86 rb—v., zit. bei Lottin p. 119 lin. 135 ff.).

[6] So für den Diebstahl n. 281 2 et ad 2.

[7] *Augustinus*, Super Ioann., PL 35, 457 tr. 6 n. 25.

[8] Decretum *Gratiani* Init. d. 8.

gesetz, Sondereigentum auf das positive menschliche Gesetz zurückzuführen versucht[9].

Aus seiner allgemeinen Konzeption der Unwandelbarkeit des Naturgesetzes im Wesen bei Veränderlichkeit der „Rezepte", wie sie am augustinischen Gleichnis vom Arzt entwickelt wurde[10], folgert Rupella seine Stellung zu Gemein- und Sondereigentum. Das Eigentum überhaupt ist eine typisch menschliche Einrichtung, d. h. es gehört der natura singularis zu[11]. Das Gemeineigentum ist nicht bloßer Rat, wie die Dekretisten meinten[12], sondern ebenso Naturgesetz wie das Sondereigentum: beide sind praecepta des göttlichen Arztes[13], der seine Heilmittel dem Zustand des Kranken anpaßt. Freilich stehen Sonder- und Gemeineigentum nicht völlig gleichen Rechtes nebeneinander. Daß alles allen gemeinsam ist, gehört zum Urstand und ist so ursprünglicheres Naturrecht als das Sondereigentum, das aus der korrupten Natur nach dem Sündenfall entstanden ist[14]. Im Paradies war ersteres zur Erreichung des Heils förderlicher, während letzteres zweckmäßiger ist, um Unheil aus der bösen Begierlichkeit in der menschlichen Gesellschaft zu verhüten[15]; damit gehören beide Vorschriften zu den sogenannten Zwecknormen des Naturgesetzes[16], erstere absoluter Art, letztere nur bedingte Vorschrift[17] kraft göttlichen Zugeständnisses wegen des Zustandes des gefallenen Menschen[18]. Beide sind Naturrecht, aber jeweils zu ihrer Zeit[19]. — Die gleiche Stellung wird zum Wegerecht eingenommen[20], worunter ein Durchgangsrecht durch ein fremdes Grundstück zu verstehen ist.

Die Veränderlichkeit des Eigentums ergibt sich aus der Veränderung der Natur. Es kann sich aber nichts wandeln außerhalb des göttlichen Willens. Dieser ist mit dem ewigen Gesetz identisch. Da das natürliche die Einprägung des ewigen Gesetzes ist, muß man eine Berücksichtigung des göttlichen Urhebers auch im Naturgesetz selbst annehmen. Rupella hat dies gesehen und durch die Annahme einer Art generellen Dispensvorbehaltes berücksichtigt. Sondereigentum ist deshalb rechtens kraft allgemeiner Dispens[21]. Diese ist im Gegensatz zur Einzeldispens Inhalt des Naturgesetzes[22], sie steht nicht wie diese (z. B. bei der Mehrehe) außerhalb des Gesetzbereiches.

---

[9] n. 257 1. Dem folgte erst wieder unter Vorbehalt *Thomas von Aquin* in STh I, 2 q. 94, 5 ad 3 und II, 2 q. 66, 2 ad 1 (die Darstellungen Flückigers [p. 469] und Lottins [p. 89] heben nur je eine Seite der thomistischen Position hervor) und endgültig *Ockham* (Kölmel p. 45).

[10] Oben V, 2b und XVII, 2. [11] n. 248 sol.

[12] n. 247 sol.; s. o. XVII. [13] l. c. et ad 1; n. 249 sol.

[14] n. 247 sol., n. 248 sol., n. 396. — Ebenso der Dekretist *Huguccio* (Text siehe bei Lottin p. 110), vor allem aber die Glossa ordinaria des *Ioannes Teutonicus* zum Decretum *Gratiani* (Lottin p. 23). [15] n. 249 sol. [16] l. c., vgl. oben XVII, 2.

[17] n. 281 ad 1. [18] n. 249 ad 1/2.

[19] Das Verhältnis von Sonder- und Gemeineigentum stimmt — von den verschiedenen Begründungen abgesehen — mit *Albert* und in den Grundzügen auch mit *Thomas* und *Duns* überein, während *Wilhelm von Auxerre* eher das Sondereigentum betont (Lackas p. 42). Letzteres wird zwar auch von *Thomas* behauptet, nicht zuletzt wegen der Aktualität dieser Frage; man sehe aber STh II, 2 q. 66, 2 c. [20] n. 249 1 et ad 1/2.

[21] n. 247 ad 4.

[22] S. o. XVII, 1 entsprechend der Knechtschaft.

Damit sind nicht alle Fragen beantwortet. Die bisherige Lösung, aus den verschiedenen Einzelstellen der SH zum Thema zusammengestellt, vermag noch nicht zu beantworten, welchen zeitlichen und sachlichen Umfang und Geltungsbereich das Sondereigentum hat. In der solutio des dem Eigentum ausdrücklich gewidmeten Kapitels wird deshalb weiter unterschieden zwischen debitum, bonum und aequum: Erstens gibt es das Gesollte, das sich immer durchsetzt. Deshalb gilt gemäß dem Gebot der positiven goldenen Regel im Bedarfsfall die Gütergemeinschaft des Urstandes, aber in der Form, daß vom Eigenen (!) mitgeteilt wird. Dieser status necessitatis ist weit zu fassen[23], er ist nämlich praktisch immer gegeben[24].

Das Gute, zweitens, weist auf die Natur. Gemäß deren Zustand vor und nach dem Fall gilt Gemein- bzw. Sondereigentum, um Heil und Frieden in der menschlichen Gesellschaft unter den veränderten Verhältnissen wahren zu können.

Schließlich folgert die Billigkeit, drittens, aus dem Sondereigentum das Okkupationsrecht[25] an herrenlosen Sachen[26], wie es für die jagdbaren Tiere[27] die menschlichen Gesetze näher bestimmen und im von Isidor[28] gesteckten Rahmen als Inhalt des Naturgesetzes angegeben wird. Ferner muß es aus der aequitas ein allen Zustehendes geben, nämlich die nicht aneignungsfähigen „res communes" des römischen Rechts, als da sind Luft, Meer und Gestade[29].

Der Einwand, Diebstahl gebe es auch durch widerrechtliche Zueignung von Gemeineigentum[30], gibt Gelegenheit, auf die Bedeutung des Wortes „communis" näher einzugehen. Es wird in doppeltem Sinn gebraucht. Gemeinsam ist, was niemand gehört, wie bei den res communes Justinians; gemeinsam ist aber auch, was einer Körperschaft (universitas) gehört, wie eine Straße oder ein Gemeindeplatz: hier besteht wirkliches Eigentum. Diebstahl ist demnach nur in letzterem Falle denkbar. Man sieht, wie in den Einzelfragen positives und natürliches Recht zusammentreffen. Es ist bezeichnend, daß eine dritte mögliche Bedeutung des Wortes fehlt, nämlich diejenige im Sinne des urchristlichen Idealkommunismus. Seine Möglichkeit wird nicht mehr in Betracht gezogen.

Wie das furtum, so ist auch die Rückgabe fremden Eigentums eine Konsequenz aus dem Bestehen des Sondereigentums[31]. Rupella weiß dafür eine tiefe Begründung zu geben: in diesem Phänomen, daß es überhaupt so etwas wie ein Rückforderungsrecht gibt, wird ein Defekt sichtbar, der metaphysischer Art ist. Denn er stammt aus der Ursünde[32]. Der Mangel der Urstandsgnade trifft den ganzen Menschen in allen seinen Bezügen.

---

[23] Das ergibt sich aus dem Vergleich mit der Einehe n. 257 sol. 1.

[24] Diese Auslegung des Gemeineigentums als status necessitatis findet sich bereits bei *Huguccio* (l. c.); über *Wilhelm von Auxerre* (Summa fol. 153 vb) lernt sie *Rupella* kennen, lehnt aber die damit verbundene Lehre von den „Räten" ab. Der „status necessitatis" geht von da auf *Albert* (Summa de bono fol. 85 rb—va, zit. bei Lottin p. 118 unten) und *Ockham* (Kölmel p. 72) über. Rupellanische Eigenheit ist die weite Auslegung des Begriffes.

[25] n. 281 ad 1. [26] *Iustin.*, Instit. 2, 1, 12—15: „quae . . . nullius sunt dominii" (SH n. 248 sol.). [27] Das bezeichnet *Gaius* (Dig. 41, 1, 1 et 3) als Inhalt der naturalis ratio.

[28] Etymol. PL 82, 199 V c. 4. [29] Aus *Iustin.* Instit. 2, 1, 1; SH n. 257 sol. 1.

[30] n. 257 2 et ad 2. [31] Ebenso *Bonaventura* (V, 179 b).

[32] n. 248 sol.: natura lapsa . . . cecidit in defectum . . . respectu rerum.

XXIV. Persönliche Freiheit und Sklaverei im Naturgesetz

Im römischen Recht ist die Sklaverei ohne Umschweife als Naturrecht[1] bzw. als ius gentium[2] angesehen worden. Für die SH gibt auch hier Isidors Definition den Ausgangspunkt. Wie läßt sich mit der Forderung der allgemeinen und gleichen persönlichen[3] Freiheit das Bestehen gesellschaftlicher Erscheinungen wie Sklaverei und Freiheitsbeschränkungen aller Art vereinbaren, die doch das positive Gesetz in weitem Umfang zuläßt[4]? Auf diesem zeitgeschichtlichen Hintergrund hebt sich die klare, distanzierte Lösung Rupellas vorteilhaft ab. Sie entspricht prinzipiell der Antwort auf die Eigentumsfrage.

Im Urstand galt tatsächlich die Freiheit der Person[5]. Die Natur war noch nicht von der Sünde und ihren Folgen durcheinandergebracht worden. Der göttliche Arzt mußte aber seine Vorschrift wegen der Sünde ändern[6], so daß dominium und servitus in die Welt kamen. Denn die Menschen würden sonst übereinander herfallen. Die servitus[7] ist also Inhalt einer „Zwecknorm"[8]. Sie ist ein göttliches Zugeständnis[9], eine allgemeine Dispens, die selbst wieder (sekundäres) Naturrecht enthält, und zwar im Sinne der „Rechtswiederherstellung", wie Rupella[10] einen Gedanken des Gregorius[11] weiter entwickelt. Dem Recht wird insofern Genugtuung geleistet, als die servitus eine Strafe darstellt[12], die sich der Mensch für seine Sünde verdient hat[13]. Damit ist es möglich, den Begriff der servitus (und damit des dominium) abzugrenzen. Rupella kennt ihn in drei Bedeutungen.

a) Im weiteren Sinn, mit Ehrerbietung in etwa wiederzugeben, ist er selbstverständlich Inhalt des Naturgesetzes. Denn jeder schuldet dem Höheren Ehrfurcht. Insofern ist diese servitus mit der ciceronischen observantia identisch[14].

b) Dieser „Knechtschaft aus Freiheit" steht die erzwungene Unfreiheit gegenüber[15]. Sie ist zweifach. Es gibt die Herrschaft, die man sich über andere anmaßt und die man sich mit Gewalt verschafft hat. Sie ist zu verurteilen, denn sie widerspricht direkt dem Naturgesetz[16]. Das bedeutet praktisch den Ausschluß der Skla-

---

[1] *Gaius,* Dig. 1, 6, 1.

[2] *Florentinus,* Inst. 1, 3, 1. *Ulpian* unterscheidet an einer anderen Digestenstelle zwischen der allgemeinen Freiheit des Naturrechts und der späteren Knechtschaft laut ius gentium (Dig. 1, 1, 4); ebenso Instit. 1, 2.

[3] Die libertas gehört nach SH n. 248 sol. zur natura singularis. [4] n. 249 2.

[5] n. 247 1 et ad 1. — Hier klingt noch die von der Stoa herrührende Lehre des römischen Rechts von der ursprünglichen Gleichheit aller Menschen nach (vgl. oben Anm. 2).

[6] l. c.; n. 249 sol. [7] S. o. XVII, 2.

[8] Die *Dekretisten* hielten sie für Naturrecht kraft veränderter consilia, wie das Sondereigentum. *Duns* dagegen weist sie dem positiven Recht zu, hat aber die eigentliche Sklaverei im Auge (vgl. dazu gut Stratenwerth p. 104 ff.).

[9] SH l. c. ad 1: de concessione. [10] n. 258 3 et ad 3.

[11] Moral., PL 76, 203 XXI c. 15 n. 22.

[12] SH l. c. sol. et ad 3. [13] l. c. ad a.

[14] l. c. — Zum Begriff der observantia vgl. Pieper, Über die Gerechtigkeit, München 1954 (2. Aufl.) p. 120 ff.

[15] SH l. c.: servitus necessitatis — servitus reverentiae et honoris.

[16] l. c. 4 et sol. 4/5: dicendum quod est duplex servitus. Una quae procedit ex violentia dominantis, quando quis usurpat per potentiam sibi dominium, et talis est contra legem . . . Alia est quae procedit ex merito peccantis, et istam dictat lex naturalis.

verei, soweit sie durch Gewalt begründet wird[17]. Wieder erscheint hier als Gewährsmann Augustinus[18]. Würde man diese Art der Knechtschaft zulassen, so käme das auch einer Gefährdung des Instituts der Vertragsfreiheit gleich, das sich auf der allgemeinen persönlichen Freiheit begründet[19].

c) Die zweite Art der servitus necessitatis ist das Thema der Darstellung in der SH. Sie mit „Knechtschaft" zu übersetzen, erscheint am zweckmäßigsten, denn „Sklaverei" ist zu eng. In ihrem Wesen ist sie Strafe für die Ursünde[20]. In ihrer Auswirkung dient sie dazu, wie Augustinus sagt, die Bösen zu zügeln. Das Böse wird hier nicht nur ethisch gesehen, wie dies seit der Aufklärung immer mehr üblich geworden ist, sondern richtiger theologisch als Sünde[21]. Wie die (rechte) Vernunft sagt, müssen die Gerechten über die Fleischlichen herrschen[22]; ihnen ist die Freiheit zu entziehen[23], um sie an ihrer Bosheit zu hindern[24].

Das besondere Problem der Knechtschaft ist damit auf das allgemeine des Freiheitsentzuges zurückgeführt, der Herrschaft eines Menschen über einen anderen. Wie ist das mit der von Augustinus[25] so sehr betonten Gottesebenbildlichkeit des Geschöpfes zu vereinbaren[26]? Die Antwort Rupellas lautet: wie sich der Mensch der Sünde unterworfen hat, unterliegt er jetzt dem anderen[27]. Das dominium, die Überordnung des Herrschens, ist die andere Seite der servitus. Ohne Herrschaft gäbe es keine Knechtschaft.

Damit ist jede Beschränkung der persönlichen Freiheit, jedes Dienst- und Unterordnungsverhältnis auf den Sündenfall zurückgeführt und durch das sekundäre Naturgesetz in die rechte Ordnung eingefügt. Sie alle sind grundsätzlich erlaubt, weil die Beschränkbarkeit der Freiheit Sündenfolge ist, aber nur insoweit, als sie ohne Willkür und unrechtmäßige Gewalt begründet wird.

Der augustinische Ansatz aus der imago Dei im Menschen wird nicht mehr aufgegriffen[28]. Er hätte dazu führen können, daß nicht nur die Begründung, sondern auch die Ausgestaltung der servitus auf ihre Vereinbarkeit mit dem Naturgesetz geprüft worden wäre. Denn es gibt sicher einen Grad der — wenn auch rechtmäßig begründeten — Knechtschaft, der den Menschen als Person nicht mehr gelten läßt. Dies kann als eine Schwäche der rupellanischen Lösung angesehen werden, die doch im übrigen historischer Bedingtheit und grundsätzlicher

---

[17] Dagegen hat *Rufinus* die Sklaverei mit der Annahme historischer Notwendigkeit zu begründen versucht (vgl. bei Lottin p. 14f. Anm. 3). Ihm folgend haben die meisten Scholastiker die Sklaverei als sekundäres Naturgesetz beurteilt. [18] De civ. Dei PL 41, 644 c. 15.

[19] n. 258 5 et ad 5 — wenigstens liegt diese Folgerung dem Institutionen-Zitat zugrunde (Instit. 1, 2, 2).

[20] n. 258 sol. et ad 3. [21] l. c. ad 4/5: ex merito peccantis.

[22] l. c. sol. [23] l. c. ad 3.

[24] n. 258 c et ad a; mit *Augustinus*, De civ. Dei PL 41, 649 c. 21 n. 2.

[25] *Augustinus* op. cit. PL 41, 643 c. 15. [26] n. 258 1.

[27] Die bei *Rupella* der Sünde entstammenden Unterordnungsverhältnisse werden unter pseudo-dionysischem, also neuplatonischem Einfluß bereits bei *Bonaventura* zur „abgestuften Gliederung der menschlichen Gesellschaft" (Baur p. 233; Flückiger p. 431), als Abbild der himmlischen Hierarchie (bei *Thomas*) — eine höchst bedeutsame Entwicklung.

[28] *Augustinus* hat übrigens selbst die Freiheit der Person nicht immer sehr hoch gehalten, vgl. Welzel p. 65.

Wahrung des Wesentlichen in gleicher Weise gerecht wird und damit sich über die Antwort der die Sklaverei fast ausnahmslos bejahenden Zeitgenossen und Vorgänger vorteilhaft erhebt.

XXV. Die Heilige Schrift als Inhalt des Naturgesetzes

Um die Stellung der Heiligen Schrift zum Naturgesetz würdigen zu können, bedarf zuerst das Verhältnis des natürlichen zum geschriebenen und göttlichen Gesetz einer kurzen Darlegung.

1. Der Begriff der lex divina

Im System der großen Dreiteilung der Stoa[1] in ewiges, natürliches und zeitliches Gesetz, die über Augustinus[2] sich der Scholastik mitteilte, hat das göttliche Gesetz keinen besonderen Ort. Es meint einfachhin das unmittelbar von Gott stammende Gesetz[3]. Als solches ist es zwiefach gebraucht, nämlich gleichbedeutend mit der lex aeterna[4], oder[5] als Oberbegriff für das Gesetz Mosis und des Evangeliums[6], damit synonym mit der lex scripta[7]. Insofern ist es ein dictamen aus der Gnade[8] und auf sie zu[9]. Im letzteren Sinn als Hinweis auf die Gnade kann ius divinum auch vom Naturrecht ausgesagt werden[10].

2. Der Begriff der lex scripta

Das geschriebene Recht meint allgemein das gesatzte Recht, wie es von außen fordernd an den Menschen herantritt. Enger wird der Begriff bei Rupella gefaßt[11]. In der SH steht lex scripta gleichbedeutend für die Heilige Schrift in ihren Gesetzesbestimmungen; also umfaßt sie die lex Moysi und die lex Evangelii[12]. In diesem Sinne heißt sie auch lex divina. Als solche unterscheidet sie sich von der lex naturalis in der Art ihrer Verpflichtung und im Ziel[13]. In der Verpflichtung, erstens, denn die Gebote des Naturrechts sind im Gegensatz zu denen der lex scripta nicht aus übernatürlicher Liebe zu erfüllen. sondern aus kreatürlicher

---

[1] Welzel p. 39.
[2] Op. cit. p. 54. [3] SH n. 276 sol.
[4] n. 230 ad 2; n. 232 1 et ad 1; n. 237 2 u. a.; aber auch n. 228 sol. (vgl. oben VII.).
[5] Das gleiche Schwanken des Begriffes weist auch *Bonaventura* auf (Baur p. 219).
[6] n. 276 sol., n. 398, ferner n. 248 sol.; im Anschluß an die Dreiteilung des *Stephan von Tournai* (oben XIX, 3) in ius naturale nativum—humanum—divinum. Sinngemäß ist deshalb SH III, 2 p. 351 b oben ius divinum zu lesen, nicht ius humanum (so auch Doucet p. 248 unten und Lottin p. 55/6 Anm. 1 a. E.).
[7] n. 398 und unten 2.
[8] n. 276 sol. [9] n. 248 sol.
[10] SH l. c. — Damit hat sich ein letzter Rest eines isidorianischen Sprachgebrauches erhalten (Etym. PL 82, 198 V cap. 2), den *Thomas* wieder aufgriff (STh I, 2 q. 90, 4). *Isidor* hatte seiner bekannten Definition unverbunden eine zweite hinzugefügt: omnes leges aut divinae sunt aut humanae. Zur lex divina zählte er mit *Gratian* und z. T. *Rufinus* (Kuhlmann p. 128 f., Grabmann p. 17 oben) auch das Naturgesetz. In der um 1186 entstandenen Leipziger Dekretistensumme wurden deshalb ius naturae und ius divinum gleichgesetzt, ebenso wie es *Rupella* hier tut. Doch meinte der Jurist die natura Gottes, *Rupella* dagegen verlagert den Akzent auf die Inhalte der Heiligen Schrift, wie schon vor ihm der Dekretist *Huguccio* (vgl. Lottin p. 110 oben).
[11] In der „brevis explanatio" knüpft *Rupella* für die lex scripta an *Praepositinus* an. Dieser (ca. 1140 bis ca. 1210) hatte zwischen den praecepta naturae, disciplinae und legis scriptae unterschieden und diesen dreien das expediens, indifferens und honestum zugewiesen (SH n. 395, 398). [12] n. 241 2.
[13] Diese Unterscheidung ist wieder aus der Summa *Wilhelms von Auxerre* (Guil. Alt., Summa fol. 170 b. ff., III b 7 c. 1 q. 2).

Zuneigung (caritate — naturali pietate)[14]. Sie dürfen also nicht etwa in hinterlistiger Absicht befolgt werden. Im Ziele, zweitens, denn die Natur zielt letztlich immer nur auf sich selbst, die Gnade dagegen und damit die lex scripta auf Gott[15]. Es ist das Ziel des Naturgesetzes, den Menschen für die politischen Tugenden[16] fähig zu machen; durch diese erst wird er für die theologischen disponiert, so daß er das Ziel des geschriebenen Gesetzes, die vita aeterna, mit Gottes Hilfe erreichen kann[17]. Sicherer aber sei, so fügt Rupella hinzu, seine eigene Unterscheidung[18]: das Naturgesetz sagt implizit, was das geschriebene Gesetz explizit enthält[19].

Daneben wird „geschriebenes Gesetz" auch für die lex des Alten Bundes allein gebraucht[20]. Als solches ist es grundsätzlich veränderlich im Gegensatz zum Naturgesetz[21] und bezieht sich in erster Linie auf die äußeren Handlungen des Menschen[22].

3. Das mosaische Gesetz

Was von der lex scripta gesagt ist, gilt auch für ihren Teil, das mosaische Gesetz, oder, wie es prägnant heißt, für die „Lex". Denn sie ist das Gesetz schlechthin. Doch die Problematik liegt hier anderswo. Seit Gratian war es üblich geworden, alles zum Naturgesetz zu schlagen, was im „Gesetz" und im Evangelium enthalten ist, seit der Glossa ordinaria des Ioannes Teutonicus[23], vor allem den Dekalog zu betonen. Warum also gab Gott das mosaische Gesetz, wenn es schon ein rational einsehbares Naturgesetz gleichen Inhalts gab (unten b)[24]? Ist es aber notwendig, wie ist dann sein Verhältnis zum Naturgesetz zu bestimmen (c)? Schließlich, warum sind es gerade zehn Gebote — denn was von Gott kommt, kann nicht zufälliger Art sein (d) —? Wenn schließlich der zutreffende Gehalt der gratianischen Definition bestimmt ist, bleibt über das Verhältnis des Naturgesetzes zum Gnadengesetz des Neuen Testamentes kurz nachzutragen (unten 4).

a) Der Begriff des alttestamentlichen Gesetzes

Man muß, was die Lex betrifft, einen vierfachen Gebrauch unterscheiden[25].

Lex im allgemeinsten Sinn ist das ganze Alte Testament mit allen seinen Lehren, auch mit dem, was zu glauben und um was zu beten ist. Lex im allgemeinen Sinn ist die Lehre vom Tun (ohne die Glaubenslehre) mit den Beispielen der Geschichtsbücher und den Ermahnungen der Bücher Salomons. Im besonderen Sinn sind die Bücher Mosis gemeint, also das eigentliche Gesetz, mit seinen Moral-, Judizial- und Zeremonialvorschriften. Im engsten Sinn wird Lex für den Dekalog gebraucht. Endlich kann Lex darüber hinaus auch eine Einzelbestimmung des Gesetzes meinen, z. B. Exod 12, 43.

Im wesentlichen[26] geht die weitere Erörterung um den Dekalog (lex im engsten Sinn), wenn auch einzelne sonstige Moralvorschriften des Alten Testamentes mitgemeint sind, die aber außer der goldenen Regel nicht weiter aufgezählt werden. Nun ist eine letzte Einschränkung notwendig. Die praecepta iudicialia und caerimonialia des atl. Gesetzes haben

---

[14] Der Ausdruck stammt aus *Cicero* (II Rhet. c. 54). *Bonaventura* überträgt ihn mit *Rupella* (n. 226 III 1 et ad 1) auf die Kindesliebe.

[15] Auch *Wilhelm* hatte im Naturgesetz die Quelle aller Tugenden erblickt (op. cit. fol. 153 rb, zit. bei Lottin p. 33 Anm. 1).

[16] *Rupella* übernimmt fast wörtlich *Wilhelms* Aussagen zu den virtutes politicae-theologicae (op. cit. fol. 154 rb), was auf *Albert* (v. Hippel p. 335) und *Thomas* überging. Der Terminus „virtus politica" selbst ist eine Übersetzung, vgl. *Aristoteles* Eth. Nicom., lib. III cap. 2.

[17] SH n. 398.

[18] Sie ist aus *Augustin* PL 38, 86 sermo 9 c. 10 n. 14 abgeleitet.

[19] n. 398 a. E.

[20] n. 244 1, n. 395, n. 398.

[21] n. 247 a unter Hinweis auf das Decr. *Grat.* (I, 7 ad c. 1).

[22] n. 241 2.

[23] *Glossa ord.* D I c. 7.

[24] SH n. 260 1.

[25] SH n. 265 sol.

[26] n. 305 sol., obwohl außerhalb des zu erörternden Bereichs der SH, gibt zutreffend den Sachverhalt wieder: maxime quantum ad Decalogum educitur.

aus dem Vergleich mit der lex naturalis auszuscheiden. Denn diese enthält nur Moralvorschriften, die einfachhin auf das Tun abzielen[27] und allgemeine Geltung zu jeder Zeit beanspruchen. Die Judizialvorschriften dagegen[28], wie Exod 21, 1 ff., sind zur Entscheidung von Rechtsfällen gegeben, sind also im Gegensatz zu den moralia „aus Grund" und zeitbedingt: sie gelten nur in bestimmten Fällen, partikulär und zu verschiedenen Zeiten. Sie sind in keiner Weise Naturrecht. Dem scheint eine Stelle in der SH zu widersprechen[29]. Aber der Begriff des „iudicium" ist vieldeutig[30]. Als „electio boni et mali" umfaßt es die moralia; in diesem Sinn scheint es in n. 231 gebraucht zu sein. Die eigentliche Bedeutung liegt aber im Urteil über Strafe und Belohnung, und das schließt die moralia aus. Der Bereich der Moralvorschriften erscheint damit gegenüber der heutigen Vorstellung eingeengt zu Gunsten der „Gerichtsnormen"; diese dienen zur Wahrung des Friedens in der Gesellschaft[31], indem sie Furcht erzeugen[32] und dadurch die Menschen vom Bösen abschrecken[33] — eine Verkörperung des Gedankens der strafrechtlichen Generalprävention, allerdings in scholastischem Gewande. Denn das zu zügelnde Böse ist das Gesetz der Konkupiszenz aus der Erbsünde[34].

Die Zeremonialvorschriften sind sinnbildliche Normen, die den Gerechten als Zeichen für die kommende lex der Gnade gegeben sind[35]. Deshalb wird auch immer erwähnt, es seien nur die moralia des atl. Gesetzes, die von der lex naturalis sich ableiteten[36]; diese aber sind vor allem[37] im Dekalog enthalten.

b) Die Notwendigkeit des atl. Gesetzes neben dem Naturgesetz

Die Notwendigkeit ist nicht essentieller, sondern praktischer Art. Durch den Fall ist der Mensch auch in Bezug auf das Naturgesetz geschwächt[38], es wurde ein „totes" und „tief schlafendes" Gesetz[39], so daß es unterstützt werden mußte. Die Gesetzgebung des Alten Bundes ist ein Akt göttlicher Barmherzigkeit[40]. Dies betrifft das Verhältnis zum Naturgesetz. (Zum Sündengesetz aber ist die lex Moysi aus Gerechtigkeit gegeben, um es zu zügeln; weil sie das Gnadengesetz vor-bildet und darauf hinführt, ist sie zu diesem ein Akt der göttlichen Weisheit). Das Naturgesetz sollte klar und hell gemacht werden, damit es auch die Dummen wüßten[41]. Den Verstockten dagegen ist es Geißel, den Gerechten ein Zeichen. Es sollte noch einmal manifest werden[42], sonst würde nicht mehr einmal das Gebot der Gottesliebe erkannt werden[43].

Im Verhältnis zum natürlichen Gesetz ist das mosaische also eine notwendige Hilfe für die gefallene Natur[44]. Man muß sogar sagen, daß es heilsnotwendig war, was die Juden betrifft[45].

c) Das Verhältnis des atl. Gesetzes zum Naturgesetz

Wie alle Gesetze, so rührt auch das mosaische vom ewigen Gesetz her[46], und damit vom Naturgesetz. Hier gilt ebenso der Gegensatz zwischen eingegeben (lex naturalis) und zugegeben (lex Moysi), worin die Positivität des Dekalogs zum Ausdruck kommt[47]. Wie er seine

---

27 n. 399. 28 l. c.

29 n. 241 ad 1: . . . ipsa a lege naturali extrahitur, ut praecepta moralia et iudicia.

30 n. 265 II et ad II. 31 n. 270 ad 1—3. 32 n. 275 ad II.

33 n. 275 II 1. 34 n. 259 sol. 35 l. c. 36 n. 248 sol.

37 n. 399: ut quae in Decalogo; n. 265 I a: moralia, id est Decalogus; n. 276 1 et ad 1: praecepta Decalogi sunt huiusmodi (nämlich aus dem Naturgesetz); n. 281 1 et ad 1: Decalogus est . . . secundum legem naturae.

38 S. o. XIV, 3. 39 SH n. 276 3. 40 n. 259 sol.

41 l. c.; das ist ein Gedanke der Glossa *Lombardi* (PL 191, 1400 C—D).

42 n. 283 sol.; in den Grundzügen ebenso *Rigaldi*, In III Sent. d. 37 (fol. 476 c—478 a) und *Bonaventura*, In III Sent. d. 37 a. 2 q. 1 (III, 821 f.).

43 n. 252 sol. a. E., was sich auf die Liebe bezieht.

44 So die allgemeine Lehre der Schule des *Anselm von Laon*.

45 n. 260 sol. 46 SH n. 263 A 3 et ad 3; n. 266 ad 1/2 47 SH vor n. 241.

Wurzel im ewigen Gesetz hat[48], so auch im Naturgesetz[49]. Aus diesem Grund emaniert[50] die Lex aus der lex naturalis, wird aus ihr „herausgezogen“[51].

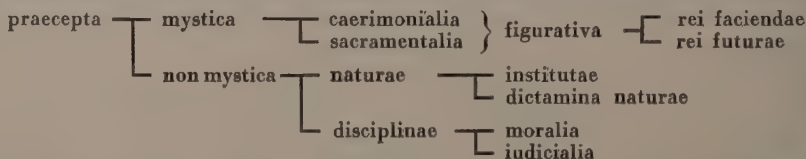
Dieses Ableitungsverhältnis wird damit umschrieben[52], daß das Naturgesetz implicite enthalte, was das mosaische explicite entfaltet[53]. Der augustinische Gedanke der Auffächerung in Einzelvorschriften[54] enthält den Vorrang des primären Naturgesetzes der obersten Prinzipien vor dem sekundären, denn sonst hätte das mosaische Gesetz mit dem ganzen natürlichen verglichen werden müssen. Ist nämlich das sekundäre das eigentliche Naturgesetz, so verbleibt kein wesentlicher Unterschied zum mosaischen Dekalog.

Das muß um so mehr gelten, als im rupellanischen Ansatz ein weiteres Moment enthalten ist, das geeignet ist, auch gegenüber dem sekundären Naturgesetz eine scharfe Trennungslinie ziehen. Es besteht nämlich ein Unterschied in der inneren Haltung, mit der sie zu erfüllen sind. Die lex Moysi sagt über das natürliche Gesetz hinaus, „cuius intuitu“ es zu erfüllen sei. Kraft seiner Herkunft begründet und fordert es eine affektive Hinordnung des Menschen auf Gott. Das Naturgesetz wird aus Selbstliebe, das mosaische „ex caritate“ befolgt[55]. Das war aber „ad instructionem simplicium“[56] theologisch ungenau gesagt[57]. Deshalb unterscheidet Johannes richtiger, daß dem mosaischen Gesetz aus Ehrfurcht (reverentia), dem Gesetz des Evangeliums aber aus Liebe (amor) zu gehorchen sei[58]. Die Ehrfurcht gebührt Gott als dem Urheber des Gesetzes, der seine Erfüllung vergilt[59].

Demnach enthalten die Zehn Gebote ein Mehr[60] gegenüber dem Naturgesetz; sie sind seine notwendige Ergänzung[61] in zweifacher Hinsicht. Objektiv, weil das durch die Sünde praktisch unerkennbar gewordene Naturgesetz nun klar vor Augen stand und es dazu der Zeit angepaßt in Einzelvorschriften gefaßt wurde; subjektiv durch das Erfordernis einer anderen Gesinnung, die der alten direkt entgegengesetzt war und auf die Erlösung vorbereitete. Man kann deshalb auch beim Dekalog nur von einer mittelbaren Ableitung sprechen[62].

---

[48] n. 263 l. c. [49] n. 265 I b; n. 276 1 et sol.: radicatur. [50] n. 248 sol.: emanant.
[51] n. 241 ad 1: extrahitur. [52] Ebenso nachher bei *Bonaventura*.
[53] n. 398: implicite — explicite; n. 247 ad 3 a. E., n. 260 sol.: explicat; n. 276 ad 1 et sol.: universalis — de particulari bono. Und zwar geschieht das „sicut conclusiones“: n. 247 ad 3.
[54] *Odon Rigaud* übernimmt ihn von *Rupella:* In III Sent. d. 37 (B. R. 11614, catal. 1542 fol. 173 vb).
[55] n. 398, wieder in Übereinstimmung mit *Wilhelm von Auxerre* (Summa fol. 154 rb).
[56] Überschrift zu n. 395 ff.
[57] Die caritas ist Geschenk, das das Gesetz noch nicht zu geben bestimmt war.
[58] n. 276 sol.; hier klingt die augustinische Kurzunterscheidung von Altem und Neuem Bund an: timor et amor (Contra Adimant. PL 42, 159 c. 17 n. 2). [59] n. 259 a a. E.
[60] n. 276 b—d, sol. et ad 1: additio. [61] n. 260 sol.: ad correctionem supplementi.
[62] n. 276 sol.: non immediate. — Die Lehre *Alexanders von Hales* ist, wie meist, auch hier verschieden von der *Rupellas*. Er geht nicht primär vom ewigen bzw. natürlichen Gesetz aus, sondern von der Thora, näherhin dem Dekalog. Er unterscheidet (AG III, 460 f.):



Naturinstitutionen sind Ehe und Einehe. Weisungen der Natur sind z. B. das IV. oder V. Gebot (III, 464). Denn der Dekalog determiniert die principia essentialia der Natur (III, 474) in vorwiegend negativer Form (III, 468 f.; 474) und ist ins Herz geschrieben (III, 464). Von den praecepta sind bleibender Art: die figurativa, die der Natur und die moralia disciplinae; die iudicialia dagegen nur, soweit sie mit den moralia zusammenhängen (III, 460 f.). Hier fällt die Trennung von Naturgesetz und beständigem Recht besonders auf. Letzteres ist viel umfangreicher. Ferner werden die in der SH identischen moralia und die praecepta naturae getrennt, sowie die praecepta disciplinae enger gefaßt.

d) Die Zehnzahl des Dekalogs

Nicht nur der Inhalt des Dekalogs stammt im Kern aus dem Naturgesetz, sondern auch die Zahl der Gebote[63]; ihre Zahl ist notwendig und genügt[64]. Natürlich kann der Dekalog nicht in dieser Form vor der Ursünde gegolten haben; denn da gab es die Begierde noch nicht[65] und alles war allen gemeinsam[66]. Durch den Fall änderte sich der Mensch, nicht aber Gott, das bonum immutabile; deshalb blieb die erste Tafel unverändert, galt also auch im Urstand; die zweite ist ganz eine Folge der Sünde. Vorher gab es nur ein Gebot im Verhältnis zum Nächsten, nämlich ihn zu lieben. Dieses eine mußte deswegen in mehrere Vorschriften entfaltet werden[67], weil vor dem Fall das Verhältnis zum Mitmenschen so geordnet war, daß eine Bedürftigkeit in keiner Weise eintreten konnte: der Vater war auf die Hilfe des Sohnes nicht angewiesen (IV. Gebot), alles war Gemeinbesitz, und so fort[68].

Die Einteilung der Tafeln wird aus der Ebenbildlichkeit abgeleitet. Der Mensch ist auf Gott hingeordnet und auf dessen imago, den Nächsten. Die Personhaftigkeit des Du ist damit, wie schon bei Augustin, in seiner geschöpflichen Gottförmigkeit begründet. Aus der Seinsordnung folgt aber die sittliche Verpflichtung, also gegenüber Gott und dem Menschen. Dem doppelten debitum entsprechen die zwei Tafeln des Dekalogs.

Die erste ist notwendig dreigeteilt, denn das Geschöpf steht zu Gott in dreifacher Beziehung. Gott ist Prinzip des Geschöpfes im Sinne der (augustinisch, nicht thomistisch verstandenen) Wirk-, Exemplar- und Zielursache. Jede Wirkung aber schuldet ihr Sein der causa. Daher besteht eine dreifache Verpflichtung. Der causa efficiens, dem einigen Prinzip, gebührt Kult und Anbetung (I. Gebot). Der causa formalis exemplaris, nämlich der göttlichen Wahrheit, die durch ihr Erkennen die Dinge begründet, gehört die reverentia des II. Gebotes zu, denn der Name bezeichnet die Wahrheit. Also darf der Name Gottes nicht ohne Grund gebraucht werden. Der causa finalis in der göttlichen Gutheit wird das Verlangen nach der bonitas divina zugeordnet, woraus sich die Forderung nach Freisein für Gott und Heiligung dieser freien Zeit ergibt, damit das Sabbatgebot[69], und zwar in seinem unveränderlichen Kern im Gegensatz zum bloßen caerimoniale der Festsetzung eines bestimmten Tages[70]

Der Ternar unitas principii — veritas — bonitas, auf dem die erste Tafel aufgebaut ist, wird leicht als eine augustinische Appropriation der Dreifaltigkeit erkannt[71]. So ist in der Dreizahl der ersten Tafel ein Hinweis auf die Trinität enthalten[72].

Der Unterschied zwischen den Naturvorschriften und den Gesetzen des Alten und Neuen Testamentes besteht nicht in der Art der Verpflichtung, sonders im Ziel und in der Zuordnung zu den Seelenvermögen (vgl. zu letzteren oben bei der psychologischen Definition des Naturgesetzes). Zu ersterem sagt er, das Gesetz Mosis bezweckt Furcht, das der Gnade die Liebe *(Augustin!)*, während das Naturgesetz zu beiden befähigt (II, 308; Glossa *Lomb.* zu Röm 2, 14 PL 191, 1345); eher noch zur Liebe (IV, 36), weil es zu seiner Zeit *(Hugo von St. Viktor!)* zum Nachlaß der Erbsünde zureichen mußte (IV, 30).

[63] SH n. 283 sol.; vgl. hierzu wieder *Rigaldi* und *Bonaventura* oben b Anm. 42.

[64] SH l. c. [65] n. 281 1. [66] l. c., 2.

[67] *Alexander* begründet den Dekalog unabhängig davon: zum Nächsten gibt es mehr „modi ordinis" als zu Gott (AG III, 473). [68] n. 281 sol. [69] n. 282 sol., n. 283 sol.

[70] Ähnlich sagt hier *Alexander:* Das Sabbatgebot ist Naturgesetz, soweit es innere und äußere Ruhe gebietet und damit zur unveränderlichen Substanz (substantia) des Dekalogs gehört. Als Festsetzung eines bestimmten Tages ist es praeceptum mysticum, also veränderlich (AG III, 464; 484; z. T. aus *Wilhelm von Auxerre,* Summa aurea III tr. 22 c. 1 q. 1; Einwirkung auf SH II, 2 n. 326/327, 403 und *Bonaventura,* vor allem aber auch auf *Duns Scotus* (Ox III d. 37 q. un. n. 7, vgl. dazu Stratenwerth p. 75).

[71] Qq. in Heptat. PL 34, 620 f. II q. 71, vielleicht über die *Glossa ordinaria* PL 114, 157 B—C.

[72] Die *Alexander*-Glosse (AG III, 461; 472) löst die Aufteilung ohne naturrechtliche Überlegungen: das I. Gebot sei das des Herzens, das II. des Mundes, das III .des Handelns. Diese Ableitung ist auch in der SH n. 282 sol. als zweite neben der aus der lex naturae enthalten. Bei *Alexander* fällt ein längeres Zitat aus *Moses Maimonides* (1135—1204) auf (III, 471), der in der ganzen SH nicht erwähnt wird.

Die zweite Tafel betrifft die Beziehung zum Ebenbild Gottes. Gott ist der Dreifaltige. Deshalb wird auch der Nächste als sein Bild verstanden[73]. Zum zweitenmal gibt der Dreischritt Ausgang — Wahrheit — Gutheit eine Teilungsmöglichkeit. Auf das Prinzip bezieht sich die Verpflichtung zur Ehrerbietung, nämlich gegenüber dem Vater. Denn er ist principium des Sohnes (IV. Gebot). Auf die Wahrheit bezieht sich das (VIII.) Gebot, kein falsches Zeugnis zu geben, denn der Nächste ist ebenso imago veritatis, nämlich des Sohnes. Aus der Gutheit ergeben sich drei Vorschriften. Das Gute meint die Unversehrtheit der Person, woraus das Verbot zu töten sich ableitet (V. Gebot). Es berücksichtigt ferner die Art, deren Erhaltung gesichert werden muß. Hieraus folgt die geordnete Vereinigung von Mann und Frau mit dem Gebot: „Du sollst nicht ehebrechen''' (VI.). Schließlich zielt das Gute auch auf das bonum sustentationis, die Ernährung und den Lebensunterhalt überhaupt, denn sonst kann die menschliche Natur nicht bestehen. Zur Wahrung dieses Gutes dient das Gebot: „Du sollst nicht stehlen" (VII. Gebot)[74]. Neben den Verboten in Bezug auf offenbares Unrecht wird auch verborgenes Übel von der Lex berücksichtigt: die Begierde ist nämlich wunderbarer Weise bestrebt, die beiden Notlagen aus der Sünde zu beheben. Sie will sich, weil der Mensch das ewige Leben verlor und die Lebensschwäche zu seinem Wesensteil wurde, im anderen Menschen durch Zeugung fortsetzen; ferner begehrt sie nach fremdem Gut, um das Leben trotz Mangel und Not fristen zu können. Deshalb sind die beiden restlichen Gebote gegeben, nämlich nicht nach der Frau eines anderen (IX.) oder nach fremdem Gut zu verlangen (X. Gebot)[75].

Diese Stelle ist aus zwei Gründen bemerkenswert; einmal weil sie eine sehr tiefe Begründung der Gebote zu geben weiß, die auch dem modernen Menschen mit seiner geheimen Angst einen Hinweis zu geben vermag. Seine „Ich-Schwäche" ist in der Sprache der Scholastik benannt und gebannt, denn sie ist als Folge der Ursünde gezeigt; damit ist er allein auf die helfende Hand Gottes im Gesetz des Alten und Neuen Bundes verwiesen.

Auch methodisch zeigt diese Stelle eine wesentliche Eigenheit; die Offenbarung ist selbst Erkenntnisquelle. Deshalb ist der Dekalog vorgegeben. Aus ihr lassen sich über die Natur mit Hilfe der Zehn Gebote sicherere Aussagen machen, als es ohne sie möglich wäre. So wird die natura humana genauer erkannt; es kann aus ihr der natürliche Zusammenhang zwischen Natur und Dekalog abgelesen werden. Hier wird einmal mehr demonstriert, wie theologisches und rechtsphilosophisches Denken nahtlos und untrennbar ineinandergreifen. Wenn man dies nicht beachtet, ist es ein Leichtes, hier auf einen scheinbaren unwissenschaftlichen Zirkelschluß hinzuweisen, aus dem Dekalog würde auf die korrupte Natur, und aus dieser wieder auf die Zehnzahl geschlossen[76].

4. Lex gratiae

Die lex gratiae oder lex evangelica bzw. Evangelii[77] ist abgeleitet vom ewigen Gesetz[78]; diese Bezeichnung kann (i. w. S.) auch für das Neue Testament gebraucht werden[79]. Die Ableitung ist ebenfalls nicht unmittelbar, vielmehr sagt das evangelische Gesetz außerdem[80], mit welcher inneren Verfaßtheit und Hinordnung das ewige Gesetz zu erfüllen ist (cuius intuitu), nämlich aus Liebe zu Gott[81]. Es heißt deshalb auch lex caritatis[82], weil nämlich Gott aus Liebe dieses Gesetz gegeben hat und die des Menschen darauf antworten soll. Das Gnadengesetz gibt zugleich die Kraft zu seiner Erfüllung[83], indem es die Natur erhebt[84] und sogar

---

[73] Nicht wie meist später als Abbild des einen göttlichen Wesens. Wieder aber vermißt man die soziale Komponente, die in der Trinitätsanalogie durchaus enthalten ist.

[74] n. 283 sol. [75] l. c.

[76] Auch bei der 2. Tafel wird eine weitere Begründung gegeben (n. 282 sol.), die mit dem Ternar Herz—Mund—Hand aufteilt.

[77] SH n. 259 sol., n. 260 sol. [78] SH vor n. 241. [79] n. 263 A 1.

[80] n. 246 3 „quae plus est . . ."; n. 276 sol.: additio. [81] n. 276 sol.

[82] n. 266 ad 3. [83] n. 252 sol. [84] n. 250 ad 1.

die natürliche Ordnung der Selbstliebe beseitigt, dafür an ihre Stelle die Gottesliebe als Prinzip setzt[85]. Unter der Herrschaft der lex creata kann die ratio naturalis die Glaubenswahrheiten erst richtig erkennen[86].

Damit ist die Darlegung des Wesens und des Inhaltes von ewigem und natürlichem Gesetz nach Johannes von Rupella abgeschlossen, soweit es Gegenstand dieser Arbeit war. In einem Anhang sind die von *Alexander* zusätzlich behandelten Naturrechtsthemen kurz nachzutragen (Anhang A) sowie ein begrifflicher Unterschied von lex und ius bei Rupella festzustellen (Anhang B).

XXVI. Anhang A

In der SH bisher nicht behandelte Naturrechtsfragen der Alexanderglosse[1]

1. Der Zins

(usura) wird in der Glosse nicht behandelt, obwohl in den Sentenzen selbst ausführlich auf ihn eingegangen wird[2]. Erst in der späteren Hinzufügung des cod. E wird er als peccatum secundum se[3] bezeichnet, also als das kleinere Übel, das heilspädagogisch auf die Propheten überleitet.

2. Isaaks Opferung

Allgemein ist die Tötung in bestimmten Fällen erlaubt, nämlich nach ius civile dem Staatsdiener, wenn er die entsprechende Intention hat. Das V. Gebot gilt also für die „infirmi" nur bedingt (non simpliciter), während die perfecti das Tötungsverbot ohne Abstrich einzuhalten haben[4]. Zu Abraham und Isaak: Tötung eines Unschuldigen verstößt immer gegen das Naturrecht[5]. Deswegen trägt Alexander mit Energie immer wieder seine neue Auslegung vor: Gott habe von Abraham nicht die Opferung, also seine Tötung verlangt, sondern nur seine Darbringung als Brandopfer gefordert[6]. Diese „Patentlösung" wird schon in der SH zugunsten der Antwort Philipps des Kanzlers übergangen[7] und von Albert mit Recht bekämpft[8].

3. Zu Osee vgl. oben XVII, 1 Anm. 29.

4. Der Diebstahl an den Ägyptern[9].

Er gibt Alexander Gelegenheit, die Eigentumsfrage aufzurollen. Die Ägypter hatten (Privat-) Eigentum kraft der dispensatio Gottes, des Obereigentümers (domini superioris), das vermöge der gleichen dispensatio auf die Juden übertragen werden konnte. „Dispensatio" hat hier noch die untechnische Bedeutung der „Verwaltung" bewahrt[10]. Ob lehensrechtliche Gedanken dabei mitspielen, bleibt unklar. Es war demnach kein eigentlicher Diebstahl, da sie auf die Autorität des wahren Eigentümers (veri domini) hin, wenn auch nicht nach dem Willen des Verwalters (dispensatoris) handelten[11]. Deshalb durften sie die kostbaren Geräte, was die Gesinnung betraf, auch nicht als ihr Eigentum, sondern als das des Herrn weg-

---

85 l. c.

86 n. 251 sol. III. — Vgl. abweichend von dieser Darstellung SH III, 2 n. 546.

1 *Rupella* ist möglicherweise anderen Orts auf sie eingegangen. Zur Naturrechtslehre der ersten Bücher der SH vgl. vorläufig Lottin p. 56 f. 2 Für die SH vgl. n. 380.

3 AG III, 486; 489 f. Das ist *Wilhelms* Unterscheidung von mala in se — secundum se (vgl. Lottin p. 38). 4 AG III, 465. 5 I, 480. 6 I, 456; 480 f.; II, 386.

7 SH I n. 276. 8 XXVI, 419 a. 13; vgl. ferner SH II, 2 n. 37 f., n. 400.

9 Ex 3, 22; 12, 35 f. 10 AG I, 481.

11 II, 386, 22; additio codicis E. Ebenso *Duns*, Ox. III d. 37 q. un. n. 15.

bringen[12]. Es lag also kein Verstoß gegen die Natur wie bei Raub oder Diebstahl vor; es war jenseits dieser (supra naturam)[13].

5. Wunder

Sie verstoßen nicht gegen die Natur, weil Wunder wie Natur auf Gottes Willen beruhen[14]. „Natura" ist nicht die sichtbare Partikulär-, sondern die verborgene Allgemeinnatur[15].

6. Der Umfang der Almosenpflicht wird mit Hilfe des Dekalogs, des Naturgesetzes und der Zeitumstände bestimmt[16].

XXVII. Anhang B

„Gesetz" und „Recht" bei Johannes de Rupella

In der Stoa war bereits ein klarer Unterschied zwischen lex und ius herausgearbeitet worden[1]. Schon die Wortverschiedenheit legte es dem Lateiner nahe, auch eine begriffliche Unterscheidung zu treffen. In späterer Zeit scheint diese Erkenntnis verloren gegangen zu sein[2]. Erst Thomas von Aquin, so wird versichert, habe wieder die beiden Begriffe getrennt[3]. Dementsprechend müßten bei Thomas auch lex naturalis und ius naturale je eine andere Bedeutung haben[4].

Bei Rupella, so stellte sich im Verlauf der Untersuchung heraus, gibt es einige Stellen, die ius und lex naturae gleichsetzen. Daneben stehen viele, die einen Unterschied nahelegen. Deshalb schien es angezeigt, diese im Zusammenhang zu untersuchen, um vielleicht damit einen bescheidenen Beitrag zur scholastischen Lehre vom Gesetz und vom Recht geben zu können, über die eine monographische Arbeit bis jetzt aussteht.

In der Worthäufigkeit stehen lex naturalis / naturae bzw. lex aeterna weitaus an der Spitze, während ius naturale nur ungefähr dreißigmal, ius aeternum dagegen nirgends vorkommt, letzteres aber, wie wir meinen möchten, nicht aus Zufall.

1. Lex und ius werden unterschieden

Die Schlüsselstelle zur Klärung des Verhältnisses von lex und ius findet sich in der SH III, 2 n. 235 (q. 1 c. 8 a. 2). Dort ist bei der Darlegung des Bezuges der lex aeterna zu Gott gesagt, daß man im symboltheologischen Verständnis dem Sohn das ewige Gesetz zuordnen müsse[5]. Das wird aus der Trinitätslehre begründet, die in Parallele zum Begriff des Gesetzes tritt.

Hieraus kann schon ein erstes entnommen werden. Die Aussagen über lex und

---

[12] Das ist die Lösung des *Lombarden* (Glossa Lombardi PL 191, 955 C; vgl. AG I, 479 oben). [13] IV, 519.

[14] AG II, 163, 18; I, 438, 18, nach *Augustin,* De civ. Dei PL 41, 721 XXI c. 8 n. 2.

[15] Wieder der neuplatonische Einfluß des *Dionysius Areopagita,* De div. nom. PG 3, 855 f. [16] IV, 235 b. [1] Vgl. Flückiger p. 222, 226.

[2] z. B. weist Kuhlmann auf Rufinus hin (p. 129, 136 f., 141).

[3] A. F. Utz, Deutsche Thomas-Ausgabe Bd. 18 1953 p. 432 ff., 452; Erik Wolf, Artikel „Naturrecht" in: „Die Religion in Geschichte und Gegenwart", IV² Sp. 450. Diese Scheidung erfolgt auch systematisch: ius gehört zur Erörterung der prudentia (also der Tugendlehre) STh II, 2 q. 57, lex ist STh I, 2 q. 90 f. als principium exteriorum actuum bezeichnet.

[4] So A. F. Utz und E. Wolf (l. citt.) sowie des ersteren Schüler M.-S. Schmitt, op cit. (s. o. XVIII, 1 Anm. 23); anders Lottin p. 69, 97, weil die Begriffe gelegentlich synonym gebraucht werden, nämlich In III Sent. d. 37 q. 1 a. 3; In IV Sent. d. 33 q. 1 a. 1; Quodlib. 7 art. 17. Das läßt sich ebensogut mit einer untechnischen Verwendung der Worte erklären, vgl. unten 1 Anm. 8. [5] S. o. VIII, 1 b.

ius werden deshalb gemacht, um die lex aeterna bzw. naturalis näher zu erläutern[6]. Deshalb ist es erlaubt, auch die zu lex naturalis bzw. ius naturale gemachten Aussagen mit heranzuziehen.

Der Sohn ist in sich veritas und begründet so das iustum esse. Da er vom Vater ausgeht, ist er damit „lex". Lex weist hier auf ein zweifaches hin: Sie ist „ius" und „ex aliqua auctoritate"[7]. Das will heißen: für sich genommen besteht „Recht". Damit ist das ontologische Im-Recht-Sein ausgesagt, das die Voraussetzung dafür bildet, daß ein Recht-werden dem gefallenen Menschen geschehen kann. Im ontologischen Recht, das deshalb in der lex aeterna als göttlicher Vorsehung für alle Geschöpfe gilt, ist das moralische (objektive) Recht mit enthalten. Aber es besteht nicht aus sich; es hat seine Grundlage in einer Autorität, die selbst nicht mehr abgeleitet ist. Recht und Rechtsquelle sind aber gleichen Ranges, denn Vater und Sohn beanspruchen gleiche Göttlichkeit. „Gesetz" umfaßt also beides, Recht und Herkunft[8]; ein personaler Garant trägt dieses Recht. Der Begriff des Gesetzes enthält damit ein formales und ein inhaltliches Element.

a) Formaler Bestandteil ist die Angabe der Herkunft und der Verpflichtungsform. Deshalb heißt es auch regelmäßig, daß das Gemeineigentum usw. „de lege naturali" oder „per legem naturalem" sei[9], womit die Ableitung der einzelnen Norm zum Ausdruck kommt; ferner sind „in lege" (also im alttestamentlichen Gesetz) „multa iura"[10]: das Gesetz enthält viele Rechtssätze[11]. Was von Rechtes wegen geschehen soll, hat seine Richtschnur im Naturgesetz, „quod est ius fieri, habet regulam in lege naturali"[12]; „lex naturalis est regula iuris sequentis", das Naturgesetz ist Maß alles nachgeordneten Rechtes; „lex naturalis est principium ad omne ius morale"[13].

b) Überall, wo es darauf ankommt, ein Ableitungsverhältnis aufzuweisen, ist von lex die Rede, was den Ausgang, und von ius, was das Ergebnis betrifft. Mit ius wird damit die inhaltliche Seite betont, es ist der im Gesetz enthaltene Rechtssatz, die Norm[14].

---

[6] Rupella kennt keine räumlich oder sinngemäß gesonderte Lehre vom Gesetz; vgl. die Zuordnung des ewigen Gesetzes zur Trinität, SH n. 227 2—4 et sol.

[7] n. 235 sol. a. E.: non sequitur quod Filius secundum divinam naturam sit subiectus legi aeternae, sed magis sequitur quod ipse sit lex aeterna, quia lex dicit ius et ex aliqua prima auctoritate; ipse autum Filius est ius ipsum et ratio, quae est ex Patre.

[8] n. 235 l. c. — Ebenso *Thomas von Aquin* (!), STh II, 2 q. 57, 1 ad 2: et ideo lex non est ipsum ius, proprie loquendo, sed aliqua ratio iuris.

[9] n. 247 ad 1; Überschrift vor n. 253 enthält synonym „ius naturale" und „de lege naturali"; n. 257 a: ius proprietarium (est) de lege naturali, u. v. a. [10] n. 247 b.

[11] Vgl. dazu auch n. 249 2: quae sunt contraria sanctionibus legis naturalis, sunt illicita secundum ius naturale. [12] n. 249 3. [13] n. 248 sol.

[14] Ganz im gleichen Sinn sagt auch *Bonaventura* (In IV Sent. d. 33 a. 1 IV, 749): quod est contra ius naturale est prohibitum in lege naturae. Baur (p. 220) bemerkt zu Unrecht, „daß ius der Inbegriff der Gesetze, diese der Ausdruck des ius zu sein scheinen". Damit würde das Verhältnis zwischen lex und ius umgekehrt. Primär ist die lex. — Deutlicher unterscheidet *Albert:* dicendum quod lex magis respicit obligationem ex mandato naturae et ius magis cogitationes operabilium per naturam, et ita patet differentia legis naturalis et iuris naturalis. Unde ius naturale asciscit honestum et prohibet contrarium per modum iudicantis, lex autem naturalis facit haec duo per modum obligationis et imperii vel praecepti, et ideo patet differentia (zit. bei v. Hippel p. 337 Anm. 55). — Damit stehen hier

c) Als subjektives Recht wird ius dagegen nirgendwo gebraucht, außer vielleicht SH n. 257 a (ius proprietarium, also Eigentum). Damit soll nicht gesagt sein, daß das objektive Recht nicht dennoch eine Rechtsmacht des Normunterworfenen begründe[15].

2. Lex und ius sind auch für sich verschiedenen Begriffsinhalts

Das gleiche Ergebnis zeigt sich in den Aussagen, die zu den Begriffen lex und ius getrennt voneinander gemacht werden[16]. Das Gesetz ist vor allem (proprie) Bindung[17] und Vorschrift[18]. Als Folge der objektiven Gebundenheit besteht das subjektive debitum des dem Gesetz Unterworfenen. Letzteres aber gehört dem Recht zu[19].

So werden praeceptio und debitum zu Zentralbegriffen[20]. Weil ius als debitum sagt, was recht ist, begründet es das iustum[21].

Von hier aus wird eine weitere Folgerung deutlich: ius ist Recht für sich, abgelöst, während lex den Ordnungsgesichtspunkt hinzufügt. Ordnung ist aber zugleich Hinordnung, damit statisch und dynamisch. „Ordo iuris = lex"[22]. Das Gesetz sagt die Ordnung dessen, was recht ist; es ist das Ordnungsprinzip[23]. „Lex, secundum quod est ius ordinandi"[24] — diese Formulierung für den allumfassenden, Gutes wie Böses berücksichtigenden Weltplan Gottes kann nur von daher verstanden werden.

---

objektive Verpflichtung durch das Gesetz und subjektive Willensbildung kraft des ius gegenüber, wie es sich unten für *Johannes* erweist (vgl. ferner K. M. Liehner, Der Rechtsbegriff in der Summa de bono des heiligen Albertus Magnus, Diss. Köln 1953). — Zu *Ockham* bemerkt Kölmel (p. 81 Anm. 161) recht unklar, Ockham verwende die beiden Begriffe „nicht scharf getrennt".

[15] Anders *Alexander:* er kennt unter dekretistischem Einfluß das subjektive Recht als ein käufliches ius patronatus (AG IV, 443, 1), ein ebensolches ius primogeniturae (IV, 443, 6 und 15) und eine emptio quietae iuris possessionis (eine Art Besitzkauf, IV, 443, 15). Dagegen scheint er im übrigen zwischen lex und ius nicht unterschieden zu haben. Wie *Alexander* wohl auch *Ockham* (Kölmel p. 43). *Alexander* geht auch expresse auf die ignorantia iuris ein (II, 107 f.; vgl. SH II, 2 n. 325 p. 331; dazu allgemein Lottin, Le problème de l'ignorantia iuris de Gratien à S. Thomas, in: Recherches ... 5 [1933] 345—368; Welzel, Vom irrenden Gewissen, Tübingen 1949). Zum Unterlassungsproblem vgl. AG II, 336.

[16] *Rupella* greift *Huguccios* Ableitung nicht auf. Dieser schreibt in seiner Summa, das Naturgesetz heiße „lex, quia ligat", ius aber „quia iubet", was im Grunde doch das gleiche besagt (ich lese statt „vis" der Hs. M mit Hss. P und V „ius"; vgl. Lottin p. 109).

[17] SH n. 277 sol.

[18] n. 233 ad 2. — Damit bestätigt sich die von Lottin (p. 97) ausgesprochene Vermutung: les décrétistes et les théologiens n'ont certes pas ignoré ce sens du mot". Vgl. hierzu die n. 227 sol. gegebene Definition des Gesetzes, die „aus einer anderen Wissenschaft" (nämlich dem Decr. *Gratiani* I, 923 c. 23 q. 4 c. 42!) stammt: „lex est sanctio sancta, iubens honestum, prohibens contrarium". Sie wird nicht weiter ausgewertet.

[19] Das ius naturale ordnet nur sekundär (n. 234 sol., n. 248 sol.), denn ius proprie respicit debitum (n. 249 ad 3; vgl. auch n. 249 sol.: debitum iuris positivae). Auch *Albert* kennt den Zusammenhang zwischen ius und debitum (Summa de bono fol. 83 vb., zit. bei Lottin p. 116 IX lin. 1 ff.): est ius naturale nihil aliud quam ius rationis sive debitum. Das ist der allgemeine Gebrauch des Wortes im 12. und 13. Jahrhundert (Lottin l. c.).

[20] z. B. in n. 282 sol., n. 395.

[21] n. 249 3 et ad 3. Das thomasische „ius sive iustum" wird so vorbereitet. — Einmal bedeutet ius auch „rechtmäßiges Verfahren" (n. 355 1 et ad 1, aus der Summa de vitiis *Rupellas*), ein andermal prägnannt die Rechtslehre (n. 258 ad 4/5: auctoritas iuris).

[22] n. 239 1. [23] Lottin l. c. [24] n. 226 sol.

Ordo begründet Über- und Unterordnung. Deshalb wird die Frage nach der subiectio Filii secundum ius legis aeternae, ob der Sohn gemäß dem im ewigen Gesetz enthaltenen Recht untergeben sei[25], verneinend beantwortet. Es kann deshalb auch kein ius aeternum geben, weil ius ohne Unterordnung undenkbar ist.

Zusammenfassend kann über Lottin hinaus[26] der Unterschied zwischen lex und ius und damit zwischen lex naturalis und ius naturale dahin gekennzeichnet werden, daß die lex vom Gesetzgeber her gesehen wird, ius aber vom Normunterworfenen; daß lex der weitere Begriff ist, weil er das Verpflichtende kraft Herkunft und damit kraft der Würde des Gesetzes betont, während ius das Ergebnis, die Folge dieser lex ist, das seinerseits das Gesollte vom Subjekt her aussagt[27].

3. Lex und ius sind nahe verwandt

Bei aller begrifflichen Trennung darf doch die enge Zusammengehörigkeit der beiden Worte nicht übersehen werden. Lex und ius sind zwei Aspekte des einen Ordnungsphänomens in der Welt, das sich aus der Wahrheit der Dinge ergibt; zwei Akzente nach verschiedenen Richtungen. Vor allem sind sie inhaltlich (was die Zahl der darin enthaltenen Rechtssätze betrifft) gleich[28]. So kann es nicht verwundern, daß gelegentlich ius naturale und lex naturalis völlig gleich gebraucht werden[29] und an einigen Stellen unklar bleibt, ob die Verwendung von ius naturale zufällig oder absichtlich ist[30]. Da naturgemäß gerade diese Stellen besonders ins Auge fallen, ist es verständlich, warum man bisher auf diesen doch nicht unbedeutenden Unterschied zwischen lex und ius nicht genügend aufmerksam geworden ist[31].

Durch die Bestimmung der lex im Zusammenhang mit den verschiedenen Ableitungen und dem in der SH ungewöhnlich scharf[32] herausgearbeiteten Verhältnis der verschiedenen Gesetze zueinander wurde Johann von Rupella zum Begründer der Gesetzesphilosophie in der Scholastik. Sogar Bonaventura hat hierzu nichts Wesentliches beigetragen. Noch ist sie bei Rupella in den Zusammenhang eingebettet und nicht Selbstzweck; aber schon Albert[33] wird, worin Thomas von Aquin folgt[34], eine allgemeine Gesetzeslehre auch systematisch der Behandlung der anderen Gesetze voranstellen.

---

[25] n. 235 1, 2.

[26] Lottin l. c.: „aussi bien . . ., chez eux les termes de ius et de lex s'échangent indifférement".

[27] Das scheint sich schon bei *Gratian* anzubahnen: sed cum naturale ius in lege et Evangelio . . ." (zit. bei Kuhlmann p. 135 Anm. 5), wiewohl das doch unsicher ist.

[28] Sehr gut kann man diesen Zusammenhang an den Überschriften zu n. 248 erkennen. Der gleiche Satz wird einmal mit ius naturale, einmal mit lex naturalis versehen, je nach der Betonung des Sinnes. Bei der Aufteilung des Inhalts ist von „lex naturalis" die Rede; sowie aber der Inhalt selbst bestimmt wird, geht *Rupella* auf „ius naturale" über.

[29] n. 257 1 scheidet wegen des *Augustin*-Zitates aus. Dagegen vgl. n. 282 a, n. 258 a.

[30] n. 247 zu Anfang, 4, 5 et ad 4/5; n. 247 a: ius naturale — lex scripta.

[31] Es wäre eine verdienstliche Aufgabe, das Verhältnis von lex und ius einmal im historischen Zusammenhang vom römischen Recht bis herauf zu *Thomas* zu klären.

[32] Nicht einmal *Thomas* hat m. E. diese Klarheit erreicht.

[33] Lottin, La définition classique du loi, p. 142

[34] STh I, 2 q. 90.

Quellen

Doctoris irrefragabilis Alexandri de Hales Summa Theologica, Quaracchi, tom. I (1924), lib. I; tom.II (1928), lib. II, 1; tom. III (1930), lib. II, 2; tom. IV textus (1948), lib. III, 1; III, 2 (zitiert mit Titel und Nummer für Buch III, 2, z. B. Summa Halesiana [= SH] n. 241; im übrigen auch unter Angabe des Buches, z. B. SH II, 2 n. 13).

Magistri Alexandri de Hales Glossa in quattuor libros Sententiarum Petri Lombardi, Quaracchi, 4 Bände, 1951—1957 (zitiert Alexanderglosse [= AG] mit Band, Seite und Linie, z. B. AG I, 402, 17).

Alanus ab Insulis, De virtutibus et vitiis, ed. O. Lottin, Mediaeval Studies XII, 1950.

Albertus Magnus, Opera, ed. A. Borgnet Paris 1890—1899.
Summa de bono, Bruxelles B. R. 603 (cat. Nr. 1655).

Anonymus, Quaestio de quattuor legibus, cod. Duacen. 434.
Quaestiones de lege, Vat. cod. Borghes. 139 (Peter von Tarentaise).
Quaestiones de legibus et praeceptis, Assisi Bibl. comm. cod. 138 (Johannes von Rupella).
Quaestiones de legibus, Vat. lat. 782 (id.).

Aristoteles, Opera omnia graece, ed. Bekker, Berlin 1831.

Augustinus, Opera, Migne Series latina, tom. 32—47 (zitiert: Patres Latini [= PL] mit Band und Kolumne).

Bonaventura, Opera, Quaracchi 1882—1902 (zitiert mit Band und Seite, z. B. IV, 49).

Cicero, Opera, ed. G. Schütz 1823—1834.

Corpus Iuris Canonici, ed. Aem. Friedberg, 2. Auflage, Leipzig 1879—1881.

Corpus Iuris Civilis, I, edd. Mommsen—Krueger, 16. Aufl., Berlin 1954.

(Pseudo-)Dionysius, Opera, Migne, Patres Graeci (= PG) 3—4, PL 122.

Glossa Lombardi PL 191—192.

Glossa Ordinaria PL 113—114.

Guilelmus Altissiodorensis (Wilhelm von Auxerre), Summa aurea, Paris 1500.

Hugo a S. Victore, Opera PL 175—177.

Ioannes de Rupella, Summa de anima, ed. Th. Domenichelli, Prato 1882.
Summa de vitiis, cod. Brugen. 228.
Summa moralis, Wien cod. 3940 fol. 32ra ff.
Tractatus de praeceptis et consiliis, Rom Casanat. 1473.

Ioannes Duns Scotus, Opus Oxoniense, in: Opera omnia, ed. Lucas Waddingus, Lugduni 1639.
Commentaria Oxoniensia, ed. P. Marianus Fernàndez Garcìa, Quaracchi tom. I (1912), tom. II (1914).

Isidorus, Opera PL 81—84.

Matthaeus ab Acquasparta, Quaestiones disputatae de legibus, Assisi Bibl. comm. cod. 159 fol. 240r—v.

Odo Rigaldi, Commentarius super Sententias, cod. Brugen. 208: Paris Nat. lat. 14 910; Trecen. 1862; Brux. 1542.
Quaestiones disputatae, cod. Tolos. 737.

Petrus Lombardus, Libri IV Sententiarum, ed. sec., 2 Bde., Quaracchi 1916 (zitiert mit Band und Seite, z. B. I, 234).

Petrus Pictaviensis, Sententiarum libri V, PL 211.

Philippus Cancellarius, Summa de bono, cod. Florent, Laurent. Plut. 36 dext. 4.

Praepositinus, Summa, cod. Tudert. 71.

Rufinus, Die Summa Decretorum des Magister Rufinus, ed. Singer, Paderborn 1902.

Stephanus Langton, Comment. in Sententias, ed. A. Landgraf, Münster 1952.

Stephanus Tornacensis, Summa des Stephanus Tornacensis über das Decretum Gratiani, ed. F. v. Schulte, Gießen 1891.

Thomas Aquinas, Opera omnia, Parma 1852—1873 (zit. z. B. STh II, 2, q. 3, a. 4c = Summa Theologica Secunda Secundae, quaestio 3, articulus 4 corpus).

Literatur

Bisson, J., Die Willensfreiheit bei Alexander von Hales, Philos. Jahrbuch 45 (1932) p. 290—315, 413—439.

Bonucci, A., La derogabilità de diritto naturale nella Scolastica, Perugia 1906.

Composta, D., Il diritto naturale di Graziano, Torino 1956.

Doucet, V., A new source of the „Summa fratris Alexandri", the Commentary on the Sentences of Alexander of Hales, in: Franciscan Studies 6 (1946) p. 2—14.

— Prolegomena in librum III necnon in libros I et II „Summae fratris Alexandri", Quaracchi 1948 (zitiert „Doucet p. . . .").

— The History of the Problem of the Authenticity of the Summa, in: Franciscan Studies 7 (1947) p. 26—41, 274—312.

Endres, J. A., Des Alexander von Hales Leben und psychologische Lehre, in: Philos. Jahrbuch 1 (1888) p. 24—55, 203—225, 257—296.

Engisch, K., Die Idee der Konkretisierung in Recht und Rechtswissenschaft unserer Zeit, 1953.

Flückiger, F., Geschichte des Naturrechts, 1. Band Altertum und Frühmittelalter, Zollikon—Zürich 1954 („Flückiger").

Geyer, B., Der IV. Band der Summa des Alexander Halensis, in: Franziskanische Studien 31 (1949) p. 2—14 („Geyer").

Gilson, E., History of Christian Philosophy in the Middle Ages, London 1955 („Gilson").

Grabmann, M., Das Naturrecht der Scholastik von Gratian bis Thomas von Aquin, in: Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie XVI (1922/3) p. 13—53; ebenso in: Mittelalterliches Geistesleben I, p. 64—103 („Grabmann").

— Die Geschichte der scholastischen Methode, 2 Bde., Freiburg/Br. 1909/11.

Henquinet, F. M., Ist der Traktat De legibus et praeceptis in der Summa Alexanders von Hales von Johannes von Rupella?, in: Franziskanische Studien 26 (1939) p. 1—22, 234—258 („Henquinet").

v. Hertling, G., Augustinus — Citate bei Thomas von Aquin, in: Sitzungsberichte d. philos.-philol. u. d. hist. Kl. d. kgl. Bay. Akad. d. Wiss. zu München. 4. H., 1904.

v. Hippel, E., Die Rechtslehre Alberts des Großen, in: Die neue Ordnung 7 (1953) p. 325 ff. („v. Hippel").

Hirschberger, J., Geschichte der Philosophie, Bd. I, 2. Aufl., Freiburg/Br. 1953 („Hirschberger").

Kahl, Die Lehre vom Primat des Willens bei Augustinus, Duns Scotus und Descartes, Diss. Straßburg 1886.

Kölmel, W., Das Naturrecht bei Wilhelm Ockham, in: Franziskanische Studien 35 (1953) p. 39—85 („Kölmel").

— Von Ockham zu Gabriel Biel. Zur Naturrechtslehre des 14. und 15. Jh., in: Franziskanische Studien 37 (1955) p. 218—259.

Kuhlmann, B. C., Der Gesetzesbegriff des hl. Thomas von Aquin im Lichte des Rechtsstudiums seiner Zeit, Bonn 1912 („Kuhlmann").

Lackas, P., Die Ethik des Wilhelm von Auxerre, Beiträge zu ihrer Würdigung, Ahrweiler 1939 („Lackas").

Lederer, J., Der Dispensbegriff des kanonischen Rechts, unter besonderer Berücksichtigung der Rechtssprache des CIC (Münchener Theologische Studien III Kanonistische Abteilung 8. Band), München 1957.

Liehner, K. M., Der Rechtsbegriff in der Summa de bono des hl. Albertus Magnus, Diss. Köln 1953.

Lottin, O., Alexandre de Halès et la „Summa de vitiis" de Jean de la Rochelle, in: Recherches de théologie ancienne et médiévale 1 (1929) p. 240—243.

— Alexandre de Halès et la „Summa de anima" de Jean de la Rochelle, ebd. 2 (1930) p. 396—409.

— La définition classique de la loi, in: Revue Néoscolastique de Philosophie 27 (1925) p. 129—145, 243—273.

— Le Droit Naturel chez Saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs, Bruges, 2, verm. Aufl. 1931 („Lottin").

— Le problème de l'ignorantia iuris de Gratien à S. Thomas, in: Recherches de théologie ancienne et médiévale 5 (1933) p. 345—368.
— Les premiers exposés scolastiques sur la loi éternelle, in: Ephemerides theologicae Lovanienses 14 (1937) p. 287—294 (zit. „Lottin, loi éternelle").

Lynch, K. F., A Terminus Ante Quem for the Commentary of Alexander of Hales, in: Franciscan Studies 10 (1950) p. 46—68.

Pieper, J., Die Wirklichkeit und das Gute, 5. Aufl. München o. J.
— Über die Gerechtigkeit, 2. Aufl., München 1954.
— Wahrheit der Dinge. Eine Untersuchung zur Anthropologie des Hochmittelalters, München 1951.

Rommen, H., Die ewige Wiederkehr des Naturrechts, München, 2. Aufl. 1947.

Sauter, J., Das Naturrecht im Idealismus des Mittelalters, in: Zeitschrift für öffentliches Recht VI (1927) p. 381 ff.

Schmaus, M., Katholische Dogmatik, Band I, 5. Aufl., München 1953; Band IV, Teil 1, 5. Aufl., München 1957.

Schubert, P. A., Augustins lex-aeterna-Lehre nach Inhalt und Quellen (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters 24, Heft 2), Münster 1924 („Schubert").

Seydl, E., Das ewige Gesetz in seiner Bedeutung für die physische und sittliche Weltordnung, Wien 1902.

Söhngen, G., Gesetz und Evangelium, Freiburg—München 1957.

Stegmüller, F., Die Lehre vom allgemeinen Heilswillen in der Scholastik bis Thomas von Aquin, Rom 1929 („Stegmüller").

Stiegler, A., Der kirchliche Rechtsbegriff. Elemente und Phasen seiner Erkenntnisgeschichte, München—Zürich 1958.

Stockums, W., Die Unveränderlichkeit des natürlichen Sittengesetzes in der scholastischen Ethik, Freiburg/Br. 1911.

Stratenwerth, G., Die Naturrechtslehre des Johannes Duns Scotus, Göttingen 1951 („Stratenwerth").

Van den Eynde, D., The Terms ius positivum and signum positivum in twelfth-century Scholasticism, in: Franciscan Studies 3 (1949) p. 41—49.

Voggensperger, R., Der Begriff des ius naturale im römischen Recht, Jahrbuch der Baseler Juristenfakultät, Basel 1952.

Welzel, H., Naturrecht und materiale Gerechtigkeit, 2. Aufl., Göttingen 1955 („Welzel").
— Vom irrenden Gewissen, Tübingen 1949.

Wolf, Erik, Das Problem der Naturrechtslehre — Versuch einer Orientierung, Karlsruhe 1955.

Zänker, O., Der Primat des Willens über den Intellekt bei Augustin, 1907.

BESPRECHUNGEN

Schnackenburg, Rudolf, Gottes Herrschaft und Reich. Eine biblisch-theologische Studie. Freiburg, Herder, 1959 (8⁰, XVI u. 256 S.), geb. Ln. DM 21,50.

Die neueste Studie des bekannten Würzburger Neutestamentlers — er selbst nennt sie bescheiden ein „kleines Werk", das die Liebe zur Bibel und biblischen Theologie fördern soll — geht dem Gedanken des Königtums Gottes, seinen Wandlungen und Weiterungen im Verlaufe der gesamten Heilsgeschichte bis in die Urkirche hinein, nach. Diese heils- und offenbarungsgeschichtliche Betrachtungsweise des Themas gibt der Studie ihren besonderen Wert: sie setzt betont voraus, daß die Heilsgeschichte mit Jesus nicht abgeschlossen ist, sondern in der nachösterlichen Zeit weitergeht, daß dadurch aber im Hinblick auf die Verkündigung der Urkirche auch eine neue Situation entstanden ist, die die Ausübung der Herrschaft durch den erhöhten Herrn in Rechnung setzen muß. Nur der Fortgang der Heilsgeschichte vermag befriedigend zu erklären, warum der zentrale Begriff der Verkündigung Jesu, „Reich Gottes", schon bald durch andere, gefülltere Begriffe und Verkündigungsinhalte, bei Paulus und Johannes etwa, ersetzt wird. Verf. verfolgt jedoch noch ein weiteres Anliegen. Er beklagt mit Recht, daß selbst im katholischen Lager noch nicht genügend Klarheit und Einigkeit im Zentralthema Jesu herrscht. Der Exeget will sich darum um den ursprünglichen Sinn der Begriffe im Munde Jesu und in der Verkündigung der Urkirche bemühen, um von hierher auch zu einer eindeutigen „Sprachregelung" zu kommen, die klar die Begriffsinhalte abgrenzt und dabei den biblischen Mutterboden nicht verläßt.

Im ersten Teil (1—48) behandelt Schn. die vielgestaltige Ausprägung des Königtums Gottes im Alten Testament und im Spätjudentum, vor allem in der eschatologischen Erwartung (u. a. national-messianische Erwartung des „gewöhnlichen" Volkes und die Lehre der Rabbinen; die apokalyptische Erwartung der kosmisch-universalen Gottesherrschaft). Es geht ihm darum, den Ansatzpunkt für die Botschaft Jesu zu erfassen. Für die ganze Entwicklungsgeschichte des Basileia-Begriffs ist maßgebend geworden, daß Israel das Königtum Jahwes im geschichtlichen Handeln seines Gottes erfährt, so daß die Urbedeutung des Basileia-Begriffs nicht im Begriff „Reich" oder „Herrschaftsbereich" liegt, sondern eben darin, daß Jahwe als König herrscht und sein Volk königlich leitet und führt. Das Königtum Jahwes über Israel erwächst aus seiner absoluten Macht über die ganze Welt. Ob der Bundesschluß am Sinai (Ex 19, 6) schon unter dem Königtum-Gedanken gestanden hat, ist recht fraglich (3), obgleich Königtums-Motive (Bundeslade als Thronsitz Jahwes, Nm 11, 35 f.) in der Frühzeit bekannt sind. Das Zukunftsbild ist maßgeblich durch die Unterdrückung Israels bestimmt. Erst Deuterojesaja stellt alle wesentlichen Elemente bereit, die sich zum Basileia-Begriff Jesu verdichten (Herrscher kommt zur Erlösung seines Volkes, rein religiöse Vorstellung vom Gottesreich, an Stelle des irdischen Statthalters des Königtums Gottes der Gottesknecht).

Im zweiten Teil (49—181) werden nun die Strukturen des Basileia-Begriffes in der Verkündigung Jesu aufgewiesen: der eschatologische, rein religiöse, universale und sittlich fordernde Charakter der Gottesherrschaft, die im Heilswirken Jesu bereits anwesend und an seine Person gebunden ist. Hier behandelt Schn. eine Reihe umstrittener Schriftstellen (Mt 11, 12 f.; Lk 17, 20 f.; 19, 9. 11 u. a.) und die Lehre der Wachstumsgleichnisse. Die überwiegende Menge der Schriftstellen bezeuge den zukünftigen Charakter der Gottesherrschaft, wodurch die Probleme: kommendes Reich Gottes und der Menschensohn, die Naherwartung und auch das Verstockungsproblem in den Blick kommen, ferner die Beziehung zwischen Gottesherrschaft und Heilsgemeinde (irdische Jüngergemeinschaft und eschatologische Heilsgemeinde, die an der vollendeten Gottesherrschaft teilnehmen soll; Ekklesia; sittliche Forderungen, Parusieerwartung; Eucharistiefeier unter dem Gedanken der Gottesherrschaft). — Der dritte Teil (181—246) trägt der nachösterlichen Verkündigungssituation, die den Schritt von der Botschaft Jesu zur Botschaft über Jesus den Messias und Herrn vollzieht, Rechnung und behandelt die Verkündigungsinhalte bei Paulus (Reich Gottes, Christusherrschaft und Kirche; Christi Herrschaft über Kirche und Welt) und in den Spätschriften des NT, wo mit 2 Tim 4, 18 („himmlisches Reich Christi") neben die bisher festgehaltene heilsgeschichtliche Blickrichtung ins Eschaton

jetzt auch die „vertikale", ins Transzendente (den „Himmel") weisende tritt. (Hebr verbindet beide Blickrichtungen.) Der Basileia-Gedanke in der Apokalypse beschließt den bibeltheologisch außerordentlich fruchtbaren Überblick, aus dem dann für die „theologische Sprachregelung" einige Folgerungen gezogen werden, die natürlich nur „Vorschläge (nichts weiter!)" sein sollen, die aber im Dienste der Theologie und Verkündigung Begriffsklarheit schaffen können.

Die Studie ist sich der großen Schwierigkeit, die die exegetischen und traditionsgeschichtlichen Probleme aufwerfen, wohl bewußt, sie verzichtet auf eingehende Auseinandersetzungen mit anderen Auffassungen, die aber nicht selten in knappen, sehr lehrreichen Übersichten dem Leser vorgeführt werden. Wo nähere exegetische und theologische Erörterungen notwendig wurden, sind sie in Kleindruck beigegeben, so daß der Haupttext entlastet ist und gut lesbar bleibt. Anmerkungen und Literaturverzeichnis bringen das Wichtigste. Ein Druckfehler ist zu verbessern: auf S. 66 muß es in der fünften Zeile von oben heißen: am-ha-arez. — Der Verf. hat es auch in diesem jüngsten Werk meisterhaft verstanden, den auf der Grundlage der modernen exegetischen Erkenntnisse sauber erarbeiteten theologischen Gehalt des Basileia-Themas in einer schriftnahen, einfachen Sprache zur Darstellung zu bringen. Hinweise auf literarische Quellenschichten finden sich im Text nur wenig, aber ihre Realität ist allenthalben berücksichtigt, ebenso die Ergebnisse der Formgeschichte, etwa in der Gleichnisauslegung, die aus der Doppelschichtigkeit der Überlieferung (Sitz im Leben Jesu und im Leben der Urkirche) reichen theologischen Gewinn zieht. Wegen der aus dem Bibeltext selbst erwachsenden Schwierigkeiten möchte Schn. seine Arbeit jedoch „nur als Grundlage zur Diskussion und zu weiterem theologischen Gespräch verstanden wissen" (VIII). Wir sind aber sicher, daß die Ergebnisse dieses Gespräches schon weithin durch die verdienstvolle Arbeit Schnackenburgs festgelegt sind.

Philipp Seidensticker OFM, Paderborn

Overhage, Paul, **Um das Erscheinungsbild der ersten Menschen.** Mit einer Einführung von Karl Rahner (Quaestiones disputatae Bd. 7). Freiburg, Herder, 1959 (8⁰ 108 S.), engl. brosch. DM 6,80.

Nach Gn 1, 27 hat Gott den Menschen nach seinem Bilde geschaffen. Was ist damit ausgesagt? Sicher liegt in dem Wort mehr als eine Aussage über das Erscheinungsbild des Menschen. Aber das Erscheinungsbild ist doch auch mitgemeint. Hier begegnen sich Theologie und Naturwissenschaft. Es ist darum sachgerecht, wenn bei dem vorliegenden Buch der Theologe zu dem Werk des Naturwissenschaftlers die umfangreiche Einleitung geschrieben hat. Als Erfahrungswissenschaft kann die Naturwissenschaft nur auf Grund von Funden frühzeitlicher menschlicher Skelettreste darüber urteilen, ob das Erscheinungsbild der ersten Menschen dem des heutigen Menschen gleich ist oder ob es sich davon unterscheidet. Auf Grund der Funde glaubte man noch vor etwa zehn Jahren zu einem klaren Bild der menschlichen Entwicklung gekommen zu sein, die sich in drei Stufen darstellte: ‚von menschenäffischer Grundlage aus formt sich die menschliche Leibesgestalt in drei Stufen über die Anthropus-Formen und die Neandertal-Formen aufwärts bis zu den Sapiens-Formen der heutigen Menschheit' (S. 31). Heute bereits gilt dieses Bild der Entwicklung nicht mehr. Neuere Funde und genauere Beobachtungen haben gezeigt, daß die Entwicklung durchaus nicht so einfach und gradlinig verlaufen ist, daß wir vielmehr auch mit Nebenlinien und später hinzuerworbenen Merkmalen rechnen müssen. Vor allem ist der Unterschied zwischen theromorphen (tierhaften) und sapienstümlichen Formen nicht so groß, wie man angenommen hat. Durch diese Erkenntnisse ergibt sich immer klarer, daß das Erscheinungsbild der ersten Menschen nicht leichthin zu rekonstruieren ist. Auf der anderen Seite fallen nun aber auch manche Schwierigkeiten weg, da die Naturwissenschaft durchaus nicht mehr fordert, die ersten Menschen sehr tierhaft darzustellen. P. Overhage schreibt: ‚Für die Rekonstruktion dieses Erscheinungsbildes der ersten Menschen war der so bezeichnende und vielsagende Befund der biologischen Menschheitsgeschichte entscheidend: das auffällige Nebeneinander von theromorphen und sapienstümlichen Merkmalen während des gesamten Eiszeitalters. Die Zunahme des Befundes an fossilen vorzeitlichen Menschen und die neuen Erkenntnisse über die Eigenart der Merkmalsabwandlung und die Wirkungen der Rekombination haben alte, fest eingewurzelte Auffassungen über die Entfaltung der Menschheit während des Eiszeitalters erschüttert und zu einem neuen Bilde geführt. Der Ablauf der biologischen Menschheitsgeschichte ist nicht nur unbeschreiblich verwickelter und undurchsichtiger, als man bisher angenommen hatte, sondern zeigt auch in wesentlichen Punkten andersartige Züge. Die einfache Auffassung von drei aufeinanderfolgenden evolutiven Stufen

ist zerstört. Vor allem aber erscheinen die Menschen der Vorzeit, auch die in der Architektur ihres Skelettes theromorph geprägten Vertreter, als vollwertige Menschen' (S. 100,01).

Mit diesen Aussagen der Naturwissenschaft, die durch ihre vorsichtige, kritische und die Ergebnisse anderer Forscher sorgfältig abwägende Art Vertrauen erweckt, ist dem Theologen nicht einfach Material geben, das ihm als Grundlage für seine theologische Gedankenwelt dienen kann. So einfach ist es auch für ihn nicht. Aber er wird doch, wie es Rahner in der Einführung darlegt, diese Ergebnisse sorgfältig beachten und sich in seinem theologischen Denken von ihnen zur Vorsicht mahnen lassen.

Werner Uhlenbrock OFM, Warendorf

Gammersbach, Suitbert, **Gilbert von Poitiers und seine Prozesse im Urteil der Zeitgenossen.** (Neue Münstersche Beiträge zur Geschichtsforschung, Band 5.). Köln/Graz, Böhlau-Verlag, 1959 (8⁰, VIII u. 159 S.), kart. DM 12,—.

Nach einigen wichtigen Vorarbeiten (vgl. WissWeish 19 [1956] 137 ff. und 217 ff.) legt der Verfasser hier eine Gesamtstudie über Gilbertus Porreta, den in der Geistesgeschichte des 12. Jh. so gefeierten, aber auch so heftig bekämpften Bischof von Poitiers, vor. Die Studie ist aus großer Sachkenntnis geschrieben und setzt daher beim Leser vieles voraus, was dann erst bei erneuter Durcharbeitung des Werkes ganz einsichtig wird. Sie hält aber den Leser bei dieser Geschlossenheit der Darstellung wirklich gefangen; ein Verdienst, das nicht zuletzt auch durch die stilistische Gewandtheit des Verfassers bedingt ist.

In einem ersten Teil werden die Fragen um Gilberts Leben, Werke und Lehre zu klären versucht (11—42). Hier zeigt sich schon, wie auch in der ganzen Arbeit, daß jede Behauptung sorgfältig durch Quellenangaben belegt und durch Bezugnahme auf die bisherige Literatur abgeklärt wird. Der Verfasser weiß seine Urteile abgewogen zu formulieren und legt sich Zurückhaltung im Urteil auf, wo es durch den bisherigen Quellenfund geboten erscheint. Allerdings scheint uns nach den Ausführungen über Gilberts Namen (S. 18—21), die Bezeichnung „*de la* Porrée" auf S. 29 u. a. nicht mehr gerechtfertigt. — Über Gilberts Lehre wird ein Forschungsbericht vorgelegt, der wohl mit Rücksicht auf die später zu behandelnden Auseinandersetzungen angefertigt wurde. Das mag es erklären, wenn aus seiner philosophischen Lehre vor allem die Universalienfrage und aus der Theologie die Trinitätslehre herausgegriffen werden. Eine solche Beschränkung mag ihre gewichtigen Gründe haben, sie ist sicher die Ursache dafür, daß der Leser sich auf Grund des hier gebotenen Materials keine sachgerechte Meinung zu den mittelalterlichen und modernen Urteilen über Gilberts Lehre bilden kann. Vielleicht wäre eine extensivere Fassung des Forschungsberichtes geeigneter gewesen, sich in dem Für und Wider der späteren Auseinandersetzungen zurechtzufinden.

Der zweite Teil bringt „Die wichtigsten zeitgenössischen Quellen zu Gilbert und ihre Probleme" (43—75). Was hier in sachlich kritischer Prüfung und Darstellung geboten wird, ist nichts anderes als ein fesselndes Bild aus der Geistesgeschichte des 12. Jh., das für diese Periode abendländischer Entwicklung äußerst aufschlußreich ist. In diesem Abschnitt wird das solide Fundament gelegt, das allen weiteren Darstellungen zugrundeliegt. Am Schluß stellt der Verfasser die beiden wichtigsten Probleme, die sich aus dem Quellenbefund ergeben, gesondert heraus. Gerade dabei zeigt sich die abgewogene Art seiner Quelleninterpretation am deutlichsten.

Im dritten Teil werden dann die Gilbertprozesse zu Paris und Reims im einzelnen behandelt (76—108). Auch hier wird manches geklärt und richtiggestellt, was auch in der modernen Literatur noch schief gesehen und dargestellt zu werden pflegt. An den mannigfachen Ergebnissen gerade dieses Abschnittes wird die künftige Berichterstattung nicht achtlos vorbeigehen dürfen.

Der vierte Teil versucht „Die Persönlichkeit Gilberts im Lichte der Quellen" nicht nur zu sehen, sondern auch zu bewerten (109—139). Gerade hier wird das oben erwähnte Für und Wider um Gilberts Person und Lehre in seiner ganzen Gegensätzlichkeit sichtbar. Äußerst geschickt stellt der Verfasser an den Schluß dieser Darlegung die Versuche des Otto von Freising und des Johannes von Salisburg, die sich schon im 12. Jh. um eine wirklichkeitsgetreue Darstellung Gilberts bemüht haben.

Damit ist die Möglichkeit offengelegt, im Schlußteil eine „Gesamtwürdigung Gilberts und seiner Prozesse" zu bringen (140—146); eine Würdigung, die sicher auf lange Zeit Gültigkeit behält, falls nicht wesentlich neues Quellenmaterial der Frage ein verändertes Fundament geben wird. — Ein Personenverzeichnis sowie ein sehr umfangreiches Quellen- und

Literaturverzeichnis, für das die einschlägige Forschung sicher dankbar sein wird, schließen die verdienstvolle Arbeit ab.

In ihr, die sich ganz auf einen Mann konzentriert, wird doch in vielen Einzelzügen die Bedeutung der sog. Frühscholastik erneut sichtbar. Mit Händen greifbar wird auch die eminente Bedeutung des 12. Jh. als der Zeit des großen Umbruchs in der Entwicklung der abendländischen Geistesgeschichte. An vielen Stellen wird spürbar, wie sich eine grundsätzlich neue Geisteshaltung Bahn bricht, dabei aber auf den Widerstand der traditionellen Kräfte stößt. Man wird dem Verfasser durchaus Recht geben, daß auf beiden Seiten viel guter Wille und ehrliche Absicht vorhanden, aber auch die Fähigkeit, sich selbst zu verstehen, noch nicht gegeben war. Das wäre zu dem gut nuancierten Urteil auf S. 139 nachzutragen.

Einer der wichtigsten Gründe dafür scheint m. E. darin zu liegen, daß die führenden Geister des 12. Jh. zwar die aristotelische Logik oder genauer gesagt das sog. Organon des Corpus aristotelicum schon kannten und benutzten, nicht aber dessen Metaphysik. So mußten ihre Erkenntnisprinzipien fast notwendig in Widerspruch mit den Seinsprinzipien geraten (vgl. etwa S. 32 ff.; das Symbolum S. 34). Von den Zeitgenossen hat das sicher Walter von St. Viktor klar gesehen (vgl. S. 116); man beachte aber auch die Darstellungsweise des Gilbertfreundes Everardus (S. 122). Vielleicht hätte sich gerade auf dem Hintergrund dieser so entscheidenden Entwicklung manches profilierter herausarbeiten lassen.

Ein kritisches Wort sei auch noch zu der Beurteilung des hl. Bernhard von Clairvaux gesagt, der ja irgendwie zentral in der ganzen Darstellung steht. Der Verfasser bemüht sich auch ihm gegenüber um objektive Beurteilung. Wenn man aber die bekannten Parallelfälle zum Gilbertprozeß vergleicht — wir erinnern an die Auseinandersetzung Bernhards mit Abaelard und Petrus Venerabilis, dem großen Abt von Cluny —, ist man doch nicht geneigt, den so günstigen Urteilen des Verfassers (vgl. etwa S. 105, 123, 135, 145) zu folgen. Vor allem wird man in Bernhard nicht einen „Augustinus redivivus" sehen können. Vielleicht wäre es nicht uninteressant, mit einigen Tatsachen darauf hinzuweisen, daß Bernhard im Bereich der Frömmigkeit ebenso ein Kind des neuen Geistes, der große Revolutionär, gewesen ist, wie es die von ihm bekämpften Theologen auf ihrem Gebiet waren. Daß er selbst sich dessen nicht bewußt war, gibt seiner Gestalt und seinem oft maßlosen Kampf gegen die Neuerer doch eine gewisse Zwielichtigkeit und Tragik.

An Druckfehlern fiel uns auf: S. 14 sind die Anmerkungen durcheinandergeraten; S. 17, Zl. 27 muß es heißen: tertio; S. 131, Anm. 3: *ab* statt ad; S. 139, Anm. 54: epis*c*opus. S. 133 möchten wir nach dem, was sonst des öfteren gesagt ist, in Hilarius doch den großen Kirchenlehrer sehen. In dem auf S. 125, Anm. 44 zitierten Text dürfte das „duce Spiritus intellectus" doch mehr bedeuten als „unter Führung des Geistes" (vgl. Is 11, 2).

Alles in allem wird man dem Verfasser Dank sagen müssen für seine solide und saubere Arbeit, die geeignet ist, einer großen, oft verkannten Persönlichkeit Recht werden zu lassen, und die in vielem der geschichtlichen Wahrheit und Klarheit dient. Er hat durch diese Erstlingsarbeit sein meisterliches Können unter Beweis gestellt.

Kajetan Eßer OFM, Mönchen-Gladbach

1. Amorós, P. León, O.F.M., **La significación de Juan Duns Escoto en la historia del Dogma de la Inmaculada Concepción,** Madrid, Verdad y Vida, 1956 (8⁰, 118 S.).

2. Capkun-Delić, P., **Quaedam recentiora iudicia circa Ioannis Duns Scoti positionem in quaestione de Immaculata Conceptione,** ex: Ephemerides Mariologicae 6 (1956) 425—449, (8⁰, 25 S.).

3. Babbini, Leone, O.F.M., **Giovanni Duns Scoto Dottore dell'Immacolata,** Risposta al Rev.mo P. G. M. Roschini, O. S. M. Levanto, A cura del Centro di Studi Francescani Liguri, (1957) (8⁰, 44 S.).

4. Ameri, Giacinto, O.F.M., **Duns Scoto e l'Immacolata.** Estratto da „Collectanea Franciscana" 28 (1958) 5—32. 129—154 (8⁰, 60 S.).

5. Balić Carolus, O.F.M., **De significatione interventus Ioannis Duns Scoti in historia dogmatis Immaculatae Conceptionis,** in: Virgo Immaculata. Acta Congressus Mariologici-Mariani Romae anno MCMLIV celebrati. Vol. VII — Fasc. 1: De Immaculata Conceptione in Ordine S. Francisci. Romae, Academia Mariana Internationalis, 1957 (Extractum: 8⁰, 121 S.).

Es war zu erwarten, daß das Jubiläumsjahr 1954 eine Fülle von historischen und systematischen Untersuchungen zur Lehre von der Unbefleckten Empfängnis Mariens bringen würde; überraschen muß es aber, daß sich daran eine heftige Kontroverse anschloß über die Bedeutung, die Johannes Duns Scotus in der Geschichte des Immakulata-Dogmas zukommt. Der römische Mariologe G. M. Roschini OSM suchte in mehreren Veröffentlichungen den Nachweis zu erbringen, daß man bisher diese Bedeutung gewaltig überschätzt habe: Scotus sei weder in Oxford noch in Paris der erste gewesen, der die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis vorgetragen habe, ja er habe sie überhaupt nicht positiv gelehrt, sondern nur ihre Möglichkeit dargetan; er könne darum nicht unter die Verteidiger der Immakulata gezählt werden. Im übrigen sei das, was Scotus zur Diskussion beigesteuert habe, nicht originell, sondern bereits vor ihm und viel besser gesagt worden. Er habe auch auf die Entwicklung der Immakulatalehre in dem ersten Jahrhundert nach seinem Tode keinen besonderen Einfluß ausgeübt. Erst seitdem um 1430 ein unbekannter Franziskaner (Franciscus de Arimino) in seinem Traktat „Necdum" von der angeblichen, sicher ungeschichtlichen feierlichen Disputation an der Pariser Universität berichtet habe, in der Scotus durch seine scharfsinnige Argumentation alle Gegner der Unbefleckten Empfängnis siegreich überwunden habe, sei sein Name mit dem marianischen Privileg in Verbindung gebracht worden.

Es ist verständlich, daß solche exzessiven Behauptungen die Verteidiger des Duns Scotus auf den Plan riefen. Der Präses der Scotuskommission in Rom, C. Balić, gab in seiner Schrift „*Ioannis Duns Scotus et historia Immaculatae Conceptionis*" (Rom 1955) aus seiner umfassenden Kenntnis des Scotus und seiner Zeit eine überzeugende Klarstellung und quellenmäßig reich unterbaute Darlegung der einzigartigen Bedeutung des Doctor subtilis für die Entfaltung der Immakulatalehre. Darüber wurde bereits in dieser Zeitschrift berichtet (38 [1956] 78—85). Von den hier zur Besprechung vorliegenden Schriften behandelt L. Amorós (Nr. 1), als Verfasser wertvoller Untersuchungen über die Franziskanerscholastik bekannt, in ähnlicher Weise wie Balić die Frage nach der Stellung des Duns Scotus in der Geschichte der Immaculata Conceptio in ihrer ganzen Breite: die Auffassung dieser Lehre bei den Scholastikern des 13. Jh., die wahre Meinung des Scotus und ihre Beurteilung, sein Einfluß auf die Behandlung der Frage bei den Theologen des 14. Jh., Scotus und die Erzählung von der feierlichen Disputation in Paris. Die Aufstellungen Roschinis werden hier einer scharfen Kritik unterzogen und ihre Unhaltbarkeit aufgezeigt. — F. Capkun-Delić (Nr. 2) bietet uns in seinem Aufsatz einen willkommenen, klar gegliederten Überblick über den Stand der Kontroverse (1956) und berücksichtigt dabei auch die Arbeiten von Fr. de Guimaraens, A. Emmen, Archangelo da Roc, A. Pompei und E. Longpré. Wer sich schnell orientieren will, greife zu diesem ruhig und sachlich geschriebenen Bericht. — L. Babbini (Nr. 3) und G. Ameri (Nr. 4) gehen in ihren Arbeiten auch auf die späteren Veröffentlichungen und Erwiderungen Roschinis ein und geben uns so einen guten Einblick in den weiteren Verlauf der Kontroverse, vermitteln uns aber auch einen Eindruck von der Schärfe, mit der sie zum Teil geführt worden ist. Willkommen ist dem Leser der Bericht (bei Babbini S. 32—44) über die Stellungnahme bedeutender Theologen zu dieser Kontroverse, wie sie sich aus ihren Besprechungen der Schriften Roschinis und Balić' ergibt; im ganzen werden 19 Urteile mitgeteilt. — Die unter Nr. 5 angezeigte Studie von C. Balić ist eine überarbeitete und verbesserte, ihres polemischen Charakters entkleidete Neuauflage seiner anfangs genannten Untersuchung: Joannes Duns Scotus et historia Immaculatae Conceptionis (Rom 1955). Hier wird noch einmal das ganze umfangreiche Material zur rechten Beantwortung dieser so lebhaft und leidenschaftlich erörterten Frage nach der Bedeutung des Johannes Duns Scotus für die Geschichte der Immakulatalehre in klarer Anordnung vorgelegt und ausgewertet.

Ein unbefangenes Studium dieser Schriften läßt den Leser erkennen, daß sich Roschini die Beweise für seine kühnen Behauptungen zu leicht gemacht hat; sie halten einer Nachprüfung nicht stand. Auch scheint er mit der Eigenart solcher Untersuchungen und mit dem augenblicklichen Stand der Scholastikforschung nicht genügend vertraut zu sein; so etwa, wenn er meint, die Sentenzenkommentare des Robert Cowton OFM und des Thomas von Sutton OP könnten auch vor Scotus entstanden sein. Unzulänglich und vergeblich ist sein Versuch nachzuweisen, daß in Oxford der englische Benediktiner Richard Bromwich und in Paris der Weltgeistliche Radulph de Hotot bereits vor Scotus die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis Mariens vorgetragen hätten und Scotus womöglich von ihnen abhängig sei.

Die zum Teil etwas scharf geführte Kontroverse ist nicht, wie es so leicht geschehen kann, zu einem unfruchtbaren Wortgezänk ausgeartet, sondern hat wertvolle Ergebnisse gebracht. Sie nötigte dazu, den theologiegeschichtlichen Hintergrund der Scotischen Immakulatalehre unter Heranziehung neuen oder bisher nicht genügend beachteten Materials weiter

aufzuhellen und ihn schärfer und umfassender zu zeichnen. Klarer und eindrucksvoller als bisher erhebt sich nun auf diesem theologiegeschichtlichen Hintergrund die Lehre des Doctor subtilis et marianus ab in ihrer Eigenart, ihrer Eigenständigkeit und in ihrer einzigartigen Bedeutsamkeit für die Geschichte des Immakulata-Dogmas. Sein Auftreten führte hier die große Wende herbei. „Durch seinen Gedanken ‚Christus perfectissimus Redemptor Matris suae' legte er in die Immakulatalehre den eigentlichen Lebenskeim, der sie zur organischen Entfaltung befähigte, so daß sie schließlich zur dogmatischen Reife und Definition gelangen konnte" (Emmen in: FranzStud 39 [1957] 180). Wohl hat gleichzeitig und vielleicht auch vor ihm Wilhelm von Ware ebenfalls die Unbefleckte Empfängnis Mariens gelehrt; aber bei ihm fehlt doch noch „eine theologisch tiefere Auffassung und Durchdringung des Immakulatageheimnisses" (Emmen a. a. O. 166). Gewiß hat auch die eigenartige Theorie des großen Heinrich von Gent, nach der Maria nur einen Augenblick mit der Erbsünde behaftet war, um im gleichen Augenblick gerechtfertigt zu werden, die Diskussion um diese Frage ungemein belebt und vorangetrieben; aber die eigentliche Wende brachte doch erst Duns Scotus. Er hat nicht nur die Möglichkeit der Unbefleckten Empfängnis dargetan, wie Roschini meint, sondern auch ihre Tatsächlichkeit gelehrt und verteidigt. So haben jedenfalls die zeitgenössischen Theologen, Anhänger und Gegner der Immaculata Conceptio, ihn verstanden. Freilich wollte Scotus seine Auffassung von der Unbefleckten Empfängnis nicht als eine theologisch sichere Glaubenslehre gewertet wissen, sondern nur als opinio theologice probabilis. Eine höhere Qualifikation wäre auch bei dem damaligen Stand der Frage theologisch nicht zu rechtfertigen gewesen. Ob Radulph de Hotot einen höheren Gewißheitsgrad behaupten wollte, geht aus seinem bloßen „dico tamen . . . quod" nicht eindeutig hervor. Wenn Roschini das annimmt und nicht müde wird, das als eine Großtat zu feiern, so ist das ein recht zweifelhaftes Kompliment, zumal wenn man bedenkt, wie dürftig und ungenügend Darlegung und Begründung der Immakulatalehre bei Hotot sind. Johannes von Pouilly, der 1309 eine Predigt Hotots zum Anlaß nahm, die Immakulatafrage in seinem Quodlibet zu behandeln, und dabei neben Hotot vor allem Duns Scotus und seine Argumentation berücksichtigte und einer scharfen Kritik unterzog, formuliert das Problem: „Utrum potest teneri pro opinione probabili, quod ipsa non contraxit originale peccatum". Zu gleicher Zeit bezeugt Wilhelm von Nottingham von den Verteidigern der Unbefleckten Empfängnis, daß sie diese Lehre annähmen „non pertinaciter asserendo", sondern „reverenter opinando" (Emmen in: Marianum 5 [1943] 35).

Bei der Eindringlichkeit und Sorgfalt, mit der man im Laufe dieser Auseinandersetzung die Behandlung der Immakulatafrage bei den Theologen vor und nach Duns Scotus untersucht hat, überrascht es, daß niemand auf die literarische Kontroverse über die Immaculata Conceptio aufmerksam geworden ist, die wohl noch zu Lebzeiten des Scotus zwischen dem nachmaligen Kanzler der Universität Paris, Franziskus Caracciolo, und Durandus de S. Porciano OP ausgetragen wurde, obschon A. Maier seiner Zeit schon darüber berichtet hat (A. Maier, Literarhistorische Notizen über P. Aureoli, Durandus und den ‚Cancellarius' nach der Handschrift Ripoll 77bis in Barcelona, in: Greg 29 [1948] 213—251). Bemerkenswert ist hier folgendes: Franziskus Caracciolo scheint der erste gewesen zu sein, der an der Universität Paris nach Scotus (er kennt das dritte Buch der Reportatio Parisiensis des Scotus und setzt sich mit einzelnen dort vertretenen Ansichten auseinander) die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis Mariens verteidigt hat. Er legt aber seiner Darstellung und Begründung der Immakulatalehre nicht Duns Scotus zugrunde, sondern Wilhelm von Ware, und zwar die Redaktion B (vgl. zu den beiden Redaktionen: Emmen in: FranzStud 39 [1957] 160 f.), dessen einfachere und übersichtlichere Art der Behandlung ihm offenbar mehr zusagte. Durandus setzt sich in seiner um 1307/08 vollendeten ersten Redaktion seines Sentenzenkommentars nicht unmittelbar mit Wilhelm von Ware auseinander, wie man bisher geglaubt hat, sondern mit Franziskus Caracciolo. Er legt dessen Argumente ausführlich dar und übt daran Kritik. Auf diese Kritik antwortet Caracciolo in längeren Ausführungen, die sich wiederum eng an Ware anlehnen. Petrus de Palude übernimmt in seinem um 1311/12 verfaßten Sentenzenkommentar die Darlegungen beider Theologen. So ist es zu erklären, daß man „praktisch die ganze Quaestio Wares bei Petrus de Palude wiederfindet" (Emmen a. a. O. 168). Die von A. Emmen immer wieder und mit Nachdruck verfochtene These, daß in der Immakulatafrage neben Duns Scotus auch Wilhelm von Ware einen nachhaltigen Einfluß ausgeübt hat, erhält von hier aus eine neue Stütze. Wenn wir ihre beiderseitige Bedeutung gegeneinander abgrenzen wollen, können wir sagen: An der Verbreitung der die Unbefleckte Empfängnis Mariens bejahenden Meinung hat in den ersten Jahrzehnten des 14. Jh. Wilhelm von Ware einen großen, wohl gleich großen Anteil wie Duns Scotus; in der tieferen Erfassung und theologischen Durchdringung der Immakulatalehre überragt ihn aber Duns Scotus bei weitem. Scotus ist und bleibt der Theologe der Immakulata.

Valens Heynck OFM, Paderborn

Alfaro, J., SJ, La Inmaculada Concepción en los escritos inéditos de un discipulo de Duns Escoto, Aufredo Gontier, in: Gregorianum 36 (1955) 590—617.

Vorliegende Studie bezieht sich nicht unmittelbar auf die durch Roschini hervorgerufene Kontroverse (vgl. vorhergehende Bespr.), gehört aber in diesen Zusammenhang. Alfaro bietet hier eine ausgezeichnete Einführung in die Immakulatalehre eines der treuesten Schüler des Duns Scotus, des Bretonen Alfred Gonteri, der um 1302—06 in Paris unter Scotus studiert, seinen Sentenzenkommentar allerdings erst zwei Jahrzehnte später, um 1325, verfaßt hat, und ediert seine Immakulata-Quästion. Gonteri stellt und beantwortet hier 3 Fragen: die nach der Möglichkeit (de potentia Dei absoluta) und nach der Tatsächlichkeit (de facto secundum potentiam Dei ordinatam) der Bewahrung Mariens vor der Erbsünde und als Zwischenfrage die nach der Beurteilung der Theorie Heinrichs von Gent (diese letzte Frage hat A. bei seiner Edition beiseite gelassen). Gonteri entnimmt sein Material 3 Franziskanerlehrern: Bonaventura, Wilhelm von Ware und vor allem Duns Scotus. Aufs Ganze gesehen, ist seine Behandlung der Frage durchaus selbständig. Alfaro verzeichnet in seiner Edition genau die Quellen und geht in seiner Einführung sorgfältig der Entwicklung nach, die einzelne wichtige Begriffe und Gedanken von Bonaventura über Wilhelm von Ware und Duns Scotus bis zu Gonteri in ihrer Fassung und ihrer Anwendung auf unsere Frage genommen haben. Gonteri folgt in seiner Erbsündenlehre und in seinem Verständnis der Unbefleckten Empfängnis selbst seinem Lehrer Duns Scotus. Er findet hier glückliche Formulierungen, wie Alfaro mit Recht hervorhebt (607), Formulierungen, die später in der Definitionsbulle Pius' IX. wiederkehren.

Gonteri ist von den Gründen, die zu Gunsten des marianischen Privilegs sprechen, beeindruckt; er legt sie ausführlich dar und verstärkt sie durch Anführung neuer Beweise: er glaubt auch, daß man den gegnerischen Argumenten hinreichend antworten könne, überrascht aber dann den Leser mit dem Entscheid: „Sed licet isto modo possit responderi ad rationes et auctoritates quibus probatur ipsam contraxisse peccatum originale, quia tamen auctoritates Scripturae et sanctorum consonant quod solus Christus peccatum originale non contraxit, respondendum est securius quod ipsa contraxit originale peccatum, a quo statim fuit mundata" (S. 614). Gonteri begnügt sich also nicht wie Scotus mit der Frage nach der Probabilität der die Unbefleckte Empfängnis Mariens bejahenden pia opinio, sondern stellt auch die Frage nach dem „securius". Er bezeichnet nicht die das marianische Privileg verneinende Ansicht als „probabilior" oder gar als „certa", sondern als „securior", weniger der Gefahr des Irrtums ausgesetzt als die gegenteilige. Alfaro, der in seiner Einführung diesem Punkt große Aufmerksamkeit schenkt, meint, daß hier Scotus und sein Schüler in ihrer Beurteilung der Frage doch nicht so weit auseinandergehen, wie es auf den ersten Blick scheinen könnte (606).

Es ist auffällig, daß Gonteri, der doch seinen Kommentar erst um 1325 verfaßt hat, bei der Behandlung der Frage nur Bonaventura, Wilhelm von Ware und Duns Scotus heranzieht, nicht dagegen die eingehenden und die Immakulatalehre weiterführenden Schriften des Petrus Aureoli oder auch die des Franziskus Mayronis. Sollte er sie nicht gekannt haben? Oder sollte der Grund darin liegen, daß unser Franziskanertheologe hier eigene oder fremde Aufzeichnungen seinem Kommentar eingefügt hat, die aus der Zeit bald nach Scotus stammen? Balić (vgl. die in der vorhergehenden Besprechung genannte Studie Nr. 5, S. 87) macht darauf aufmerksam, daß Gonteri im ersten und zweiten Buch seines Sentenzenkommentars große Abschnitte aus dem Sentenzenkommentar des Oxforder Kanzlers Heinrich von Harclay (Zeitgenosse des Scotus und von ihm beeinflußt) wörtlich übernommen hat. Er stellt die Frage, ob das nicht auch beim dritten Buch und speziell bei der Behandlung der Immakulatalehre der Fall sein könnte, so daß wir hier im wesentlichen die Ansicht des Harclay vor uns hätten.

Die Edition der Immakulata-Quästion des Alfred Gonteri, mit der Alfaro seine Studie beschließt (S. 608—617), beruht auf einer einzigen (schwer lesbaren) Handschrift, dem Cod. 5 des Archivs der Kathedrale von Pamplona; sie stellte an den Herausgeber große Anforderungen, denen er sich aber wohl gewachsen gezeigt hat. Sorgfältig sind die zahlreichen Verweise auf die Heilige Schrift und die Kirchenväter verifiziert und die stillschweigend benutzten Quellen (Bonaventura, Wilhelm von Ware und Duns Scotus) nachgewiesen. Wenn Alfaro wiederholt betont, das dritte Buch sei nur in dieser einen Hs auf uns gekommen, so ist ihm entgangen, daß auch der Cod. theol. 2° 19 der Lüneburger Ratsbücherei dieses Werk enthält, allerdings anonym: Lectura bona super tertium sententiarum, fol. 93r—172v. Diese Hs ist deshalb von besonderer Bedeutung, weil sie den ganzen Kommentar bietet, während die Pamplona-Hs mitten in der Behandlung der dist. 24 abbricht. Die Lüneburger Hs ermöglicht uns auch, eine in der Pamplona-Hs verderbte Stelle zu berichtigen — die von Alfaro vorgeschlagene und in die Edition aufgenommene Korrektur ist unzutreffend (S.

610) —: Statt „epistolis“ muß es heißen „episcopis“, statt „principibus“ „praecipientibus“. Die ganze Stelle lautet: „Oppositum arguitur auctoritate eiusdem glossae, quia in multis ecclesiis, maxime in Anglia, de eius conceptione devote celebratur, Romana Ecclesia sciente et permittente, imo multis episcopis in suis dioecesibus per edictum praecipientibus festum istud clero et populo celebrare, ut patet per eandem glossam ibi.“

Valens Heynck OFM, Paderborn

Hechich, Barnabas, O. F. M., **De Immaculata Conceptione Beatae Mariae Virginis secundum Thomam de Sutton O. P. et Robertum de Cowton O. F. M.** Textus et doctrina Bibliotheca Immaculatae Conceptionis, 7). Romae, Academia Mariana Internationalis, 1958 (8⁰, XVI u. 204 S.).

Zu den ersten Theologen, die an der Universität Oxford zu der Lehre des Duns Scotus von der Unbefleckten Empfängnis Mariens Stellung genommen haben, gehören der Franziskaner Robert Cowton und der Dominikaner Thomas von Sutton. In der Kontroverse der letzten Jahre über die Bedeutung des Scotus für die Geschichte des Immakulatadogmas wurden ihre Namen häufig genannt, ihre Auffassung in dieser Frage und ihre theologiegeschichtliche Einordnung aber nicht immer richtig bestimmt. Es ist deshalb zu begrüßen, daß B. Hechich, ein Schüler von C. Balić, uns nun hierüber eine Monographie vorlegt.

Nach einer Einführung in das Leben und die Schriften dieser beiden Oxforder Theologen bringt der erste Teil eine kritische Edition ihrer Immakulata-Quästionen, von Sutton: *Quodlibet* III, q. 15, *Sent.* q. 54 und 55, von Cowton: *Sent.* III, d. 4, q. un. sowie dieselbe Quästion aus der *Abbreviatio libri Sententiarum Roberti de Cowton* und den *Notabilia super Sententias secundum Robertum de Cowton et Thomam Aquinatem.* Der zweite Teil bietet in klarer Gliederung eine systematische Darstellung ihrer Immakulatalehre. H. zeichnet uns hier zunächst den theologiegeschichtlichen Hintergrund und die Bedeutung ihres Eingreifens in die damals z. T. schon lebhaft geführten Auseinandersetzungen und gibt sodann einen Einblick in ihre Darlegung und Beurteilung der die Unbefleckte Empfängnis leugnenden und der sie bejahenden Ansicht, in ihre Stellungnahme zu der umstrittenen Theorie des Heinrich von Gent und zu der Frage nach der Berechtigung einer Festfeier der Conceptio B. M. V. Ein Verzeichnis der benutzten Hss mit ihren Siglen, eine umfangreiche Bibliographie der ungedruckten und gedruckten Quellen und Literatur, sowie ein Sach- und Personenregister vervollständigen das Werk.

Für die Edition der Texte wurden alle bekannten Hss herangezogen — bei Thomas von Sutton 2, bei Cowton 9 —, ihr gegenseitiges Verhältnis geprüft und die beste der Textgestaltung zugrundegelegt; sorgfältig sind alle Varianten von Bedeutung verzeichnet. Dankbar begrüßt es der Benutzer, daß in dem zweiten Anmerkungsapparat die von den beiden Oxforder Theologen ausdrücklich genannten oder stillschweigend benutzten Quellen nicht nur vermerkt, sondern in ihrem Wortlaut mitgeteilt werden. So haben wir hier eine in jeder Hinsicht mustergültige Edition vor uns, wie sie aus der Schule von C. Balić nicht anders zu erwarten ist.

Thomas von Sutton setzt sich in seinem Quodlibet III, dessen Abfassungszeit sich nur schwer bestimmen läßt, mit der Theorie des Heinrich von Gent auseinander, nach der Maria nur einen Augenblick mit der Erbsünde behaftet war; er lehnt sie ab. In seinem Sentenzenkommentar, der freilich kein Kommentar im eigentlichen Sinne ist, sondern eine an die Problemanordnung der Sentenzenkommentare sich anschließende, gegen Cowton (Buch I—III) und Scotus (Buch IV) gerichtete Schrift zur Verteidigung der Lehren des hl. Thomas von Aquin und aus dem zweiten Jahrzehnt des 14. Jh. stammt, berücksichtigt Sutton auch die die Unbefleckte Empfängnis bejahende Ansicht in der Form, wie er sie bei Cowton vorfand; sein Urteil ist auch hier entschieden ablehnend. Cowton zeigt sich dagegen von den für die Immaculata Conceptio sprechenden Gründen sichtlich beeindruckt; er legt sie ausführlich dar, bemüht sich auch um die Widerlegung der gegnerischen Argumente, bestreitet aber schließlich die ihnen von ihren Verfechtern zugedachte Beweiskraft: sie beweisen nach ihm nicht die Tatsächlichkeit, sondern nur die Möglichkeit der Unbefleckten Empfängnis Mariens; sie haben ihre Bedeutung, wenn die Tatsache anderweitig auf Grund der Glaubensquellen feststeht. Die Traditionszeugnisse scheinen aber, so meint Cowton, dagegen zu sprechen. Er entscheidet sich darum für die Ansicht des Heinrich von Gent, dessen Lehre er in einer eigenen Quästion eingehend darlegt, begründet und gegen Einwände verteidigt. Bedeutsam ist, daß sich unser Franziskanertheologe bei der Behandlung der Immakulatafrage an Scotus anschließt, viele seiner Argumente aufgreift und ziemlich wörtlich anführt. Ob er dabei die Ordinatio oder eine der Reportationen als Quelle benutzt, läßt sich nicht sicher entscheiden. Es ist möglich, daß er hier nach einer Redaktion zitiert, die nicht auf uns ge-

kommen ist. Auch das verdient hervorgehoben zu werden, daß Cowton offenbar davon überzeugt ist, Scotus habe nicht nur die Möglichkeit, sondern auch die Tatsächlichkeit der Bewahrung der Gottesmutter vor der Erbsünde gelehrt.

Hechich bemüht sich in seiner Einführung, die Abfassungszeit des Sentenzenkommentars Cowtons näher zu bestimmen (S. 32 ff.). Daß der Kommentar nicht aus der Zeit vor Scotus stammt, wie Roschini meinte, stand schon seit langem fest. Lottin glaubte zeigen zu können, daß er nach den Pariser Vorlesungen des Scotus und noch vor der Veröffentlichung seiner Ordinatio (nach 1308) entstanden sei, da Cowton wohl die Lectura prima und die Reportatio Parisiensis kenne, nicht jedoch die Ordinatio. H. weist demgegenüber darauf hin, daß Cowton den Sentenzenkommentar des Oxforder Franziskaners Wilhelm von Nottingham benutzt habe, dieser aber bei Anführung Scotischer Ansichten die Ordinatio heranziehe. Da andererseits der englische Karmelit Robert von Walsingham in seinem am 27. Februar 1312 gehaltenen Quodlibet den Sentenzenkommentar Cowtons zitiert, ergeben sich für die Datierung dieses Kommentars die Jahre 1309—11, für den Kommentar des Wilhelm von Nottingham, der bisher um 1315 angesetzt wurde, die Jahre vor 1310.

Überraschend ist hier die Feststellung, daß Wilhelm von Nottingham seine oft umfangreichen Scotuszitate der Ordinatio entnommen hat: „Iamvero Nottingham in omnibus libris Sententiarum, adducendo opiniones Duns Scoti, librum Ordinationis adhibet, ex quo verbotenus integras paginas transscribit“ (S. 39). H. führt hier zahlreiche Stellen an, die er sorgfältig geprüft habe (die Stellen selbst werden hier nicht im Wortlaut mitgeteilt). Diese Feststellung stimmt nicht mit der Beobachtung von A. Emmen überein, daß sich Wilhelm von Nottingham vornehmlich auf die Reportationes Parisienses stützt, so bei der Behandlung der Kausalität der Sakramente im vierten Buch und an vielen anderen Stellen (vgl. A. Emmen, in: Divus Thomas [Pi] 46 [1943] 396 f.). Uns selbst zeigte ein Studium seiner Bußlehre, daß Wilhelm von Nottingham auch hier die Pariser Vorlesungen des Scotus heranzieht, näherhin die Reportatio maior des vierten Buches, und bei der Behandlung der Beichtpflicht daraus wörtlich zitiert; ja seine Kritik der Scotischen Begründung der Beichtpflicht läßt vermuten, daß er hier die Darstellung der Ordinatio gar nicht gekannt hat. Es wäre wünschenswert, wenn jemand einmal dieser Frage eine eigene Untersuchung widmete; vielleicht ergeben sich da Unterschiede in der Kenntnis der einzelnen Bücher. Da die Ordinatio beim Tode des Scotus (November 1308) noch nicht veröffentlicht war, Wilhelm von Nottingham schon bald darauf seinen Kommentar verfaßt haben muß, wie H. hier nachgewiesen hat, ist es schon von Bedeutung, ob und wie weit dieser Oxforder Franziskanertheologe die Ordinatio des Scotus gekannt und benutzt hat.

Valens Heynck OFM, Paderborn

Rosato, Leo, O. F. M., **Doctrina de Immaculata B. V. M. Conceptione secundum Petrum Aureoli** (Bibliotheca Immaculatae Conceptionis, 8). Romae, Academia Mariana Internationalis, 1959 (8⁰, XV u. 141 S.).

Petrus Aureoli ist, soviel wir wissen, der erste Theologe, der über die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis Mariens einen scholastischen Traktat verfaßt hat (1314). Diese literarische Form ermöglichte es ihm, die umstrittene Frage in ganz umfassender Weise zu behandeln. Zur Verteidigung dieser schon bald nach ihrem Erscheinen angegriffenen Studie schrieb er das „Repercussorium“ (1315), das manche Punkte klarer herausstellt. Außerdem hat er in seinen beiden Sentenzenerklärungen zu Toulouse (1314—16) und zu Paris (1316—18) in der Dist. 3 des dritten Buches dazu Stellung genommen. Eine dem heutigen Stand der Forschung entsprechende Untersuchung und theologiegeschichtliche Einordnung seiner Immakulatalehre war schon lange erwünscht: Rosato hat diese Aufgabe in vorliegender Schrift auf sich genommen und ist ihr in ausgezeichneter Weise gerecht geworden.

Nach einer Einführung in das Leben und die Werke Aureolis, vor allem in seine Immakulata-Schriften, und einer Übersicht über die Art seines Vorgehens bei der Behandlung dieser Frage in den einzelnen Schriften unterrichtet uns das erste Kapitel über seine Lehre von der Erbsünde (Wesen, Schuldcharakter, Fortpflanzung) und ihre Bedeutung für das rechte Verständnis seiner Immakulatalehre. Die beiden folgenden Kapitel bieten den Kern der Untersuchung: Aureolis Darlegung und Begründung der Möglichkeit der Unbefleckten Empfängnis Mariens (de potentia Dei absoluta et ordinata) (Kap. 3) und ihrer Tatsächlichkeit (Kap. 4). Das letzte Kapitel sucht die theologiegeschichtliche Stellung Aureolis herauszuarbeiten: das Neue in seiner Lehre und in seiner Beweisführung, sein Einfluß auf die Entwicklung der Immakulatalehre im 14. und 15. Jahrhundert. Ein Namen- und Sachverzeichnis beschließt den Band.

Seine, aufs Ganze gesehen, augustinisch ausgerichtete Erbsündenlehre, die Aureoli in beiden Traktaten mit einer bemerkenswerten Klarheit und Ausführlichkeit darlegt, trägt eine eigene Note. Besondere Beachtung verdienen vor allem seine Ausführungen über das formale Wesen der Erbsünde. Er verlegt es nicht wie die meisten Scholastiker vor ihm in die privatio iustitiae originalis — diese bildet nach ihm zusammen mit der Konkupiszenz das materielle Element, wobei beide sachlich ein und dasselbe sind und nur wegen der verschiedenen Betrachtungsweise einen verschiedenen Namen tragen —; das eigentliche, formale Wesen sieht er vielmehr in der odibilitas, der Gottwidrigkeit und Verabscheuungswürdigkeit der durch die Sünde Adams herbeigeführten, allen seinen Nachkommen anhaftenden Zuständlichkeit. Fortgepflanzt wird die Erbsünde durch den Zeugungsakt und die dabei auftretende aktuelle Begierlichkeit. Zur Erklärung der Anrechenbarkeit der Erbsünde geht Aureoli von dem Gedanken aus, daß Adam „vicem gessit totius naturae" und deshalb die „ganze Natur gewissermaßen zugestimmt hat". Bei der Kritik des von Thomas zur Erläuterung des Schuldcharakters der Erbsünde angeführten Beispiels von den Gliedern des Körpers, die vom Willen bewegt und so in seine Schuld miteinbezogen werden, bringt Aureoli 3 Gründe vor, die sich schon bei Olivi finden. Ob hier eine Abhängigkeit besteht?

Ein Studium seiner Immakulatalehre läßt erkennen, daß wir es bei Aureoli mit einem scharfsinnigen und gewissenhaften Theologen zu tun haben, der sich seiner Aufgabe gewachsen zeigt, sich nicht von einer kritiklosen Frömmigkeit leiten läßt, sondern besonnen und maßvoll zu Werke geht. Er beherrscht das gesamte Material und breitet es vor uns aus; er kennt die Behandlung dieser Frage bei seinen Vorgängern, ist sich der gewaltigen Schwierigkeiten bewußt, die sich aus der positiven und spekulativen Theologie gegen die Annahme einer Unbefleckten Empfängnis Mariens vorbringen lassen; er versteht aber auch in echt theologischer Beweisführung die zu Gunsten der Immaculata Conceptio sprechenden Momente überzeugend herauszuarbeiten und die aus der spekulativen Theologie sich ergebenden schweren Bedenken (Allgemeinheit der Erbsünde und der Erlösung durch Christus) hinwegzuräumen. Er übernimmt hier von Scotus das Argument von Christus dem vollkommensten Mittler und baut es weiter aus. Neu ist seine Unterscheidung einer contractio de iure und einer contractio de iure et de facto, mit deren Hilfe er die aus Schrift und Tradition vorgebrachten Schwierigkeiten zu entkräften sucht, eine Unterscheidung, die aber sogleich auch den Widerspruch seiner Gegner hervorrief, wie man aus dem Repercussorium ersieht. Mit Recht macht Verf. darauf aufmerksam (S. 44), daß Aureoli der erste ist, der klar und deutlich über das debitum peccati originalis diskutiert; er vertritt ein debitum absolutum, während man bei Scotus höchstens von einem debitum condicionatum sprechen kann. Geschickt und wirksam ist seine Berufung auf die liturgischen Texte der, wie er bezeugt, weit verbreiteten Festfeier zu Ehren der Conceptio B. V. M., die den Glauben der Kirche und den pius sensus fidelium an ihre Unbefleckte Empfängnis zum Ausdruck bringen. Hier findet sich der viel zitierte Satz: „. . . quod acclesia anglicana et Normaniae et universitas studii parisiensis ac multae ecclesiae, quae subsunt domino Papae, celebrant festum conceptionis, et quod multi doctores solemnes praedicaverunt Parisius et in Anglia et praedicant singulis annis, quod Virgo Maria non contraxit originale, odium et iram Dei, quod etiam nonnulli vel in suis scriptis communibus reliquerunt, utpote magister Ioannes Scotus et Guillelmus dictus Guarro in suis scriptis super tertium sententiarum." Bedeutsam ist, vor allem auch im Hinblick auf die bekannte Kontroverse der letzten Jahre, daß Aureoli nur zwei namhaft machen kann, die in ihren Sentenzenkommentaren, „in suis scriptis communibus" die Freiheit der Gottesmutter von der Erbsünde vortragen: Scotus und Wilhelm von Ware; bezeichnenderweise wird hier Scotus vor Ware genannt.

Große Sorgfalt verwendet Aureoli darauf, den theologischen Gewißheitsgrad der Immakulatalehre zu bestimmen und näher zu begründen. Scharf verwahrt er sich gegen ihre Brandmarkung als häretisch. Sie gilt ihm als pia opinio theologice probabilis, die durchaus vertreten werden kann, solange die Kirche nicht das Gegenteil erklärt hat. Interessant ist, wie bei ihm bereits die Diskussion darüber einsetzt, ob und wie weit die Bewahrung vor der Erbsünde Erlösung genannt werden kann.

Der Einfluß Aureolis auf die Behandlung der Immakulatafrage zeigt sich schon bald bei Anhängern (Bernhard de Deo, Petrus Thomae, Walter Chatton) und Gegnern (Johannes von Neapel, Johannes Baconthorp, Gregor von Rimini), ist freilich anfangs nicht so bedeutend wie später zu Ende des 14. und zu Anfang des 15. Jahrhunderts.

In der Einleitung (S. 6—15) berührt Verf. die schwierige Frage nach den verschiedenen Redaktionen, die von dem Sentenzenkommentar Aureolis auf uns gekommen sind, und ihre zeitliche Festlegung. Entgegen der bisher allgemein angenommenen Meinung möchte er sich der Ansicht Buytaerts anschließen und in dem dritten Buch der römischen Ausgabe die Sentenzenvorlesungen von Toulouse (1314—16) oder vielleicht auch von Bologna (1312) erblicken und in dem unedierten Kommentar die Vorlesungen an der Universität Paris (1316—

18), so daß also die Immakulata-Quästion dieses Kommentars (inzwischen von E. Buytaert herausgegeben) und nicht die der gedruckten Ausgabe die letzte, endgültige Meinung Aureolis in unserer Frage wiedergibt. Verf. versucht auch eine Begründung seiner These (bei Buytaert ist eine solche nur kurz angedeutet) und weist unter Gegenüberstellung zahlreicher Texte auf die enge Verwandtschaft hin, die sich in der Behandlung der Immakulatafrage in seinem Traktat und in dem unedierten Kommentar aufzeigen läßt, was man von der Immakulata-Quästion des edierten Kommentars nicht behaupten kann. Die Behandlung der Immakulatalehre in dem unedierten Kommentar setzt unbedingt den Traktat voraus, ist somit später verfaßt, gibt also seine Pariser Vorlesungen von 1318 wieder.

Aber ist diese Folgerung schlüssig? Könnte man nicht das Gegenteil daraus ableiten? Aureoli hat seinen Traktat um 1314 zu Toulouse verfaßt, zur gleichen Zeit, als er dort auch über die Sentenzen las. Was liegt da näher, als daß die Behandlung der Immakulatafrage beide Male, in seinem Traktat und in seinen damaligen Sentenzenvorlesungen, eine enge Verwandtschaft aufweist. Hinzu kommt, daß die Immakulata-Quästion im dritten Buch seines gedruckten Sentenzenkommentars das gleiche äußere Gepräge zeigt, wie es für die Quästionen des zweiten und vierten Buches charakteristisch ist, die sicher die Pariser Vorlesungen wiedergeben, während das für die Immakulata-Quästion (und die übrigen Quästionen) des unedierten Kommentars nicht zutrifft. Diese Frage bedarf noch einer sorgfältigen Prüfung auf breiterer Grundlage.

Valens Heynck OFM, Paderborn

Geiselmann, Jos. Rupert, **Die lebendige Überlieferung als Norm des christlichen Glaubens.** Die apostolische Tradition in der Form der kirchlichen Verkündigung — das Formalprinzip des Katholizismus dargestellt im Geiste der Traditionslehre von Joh. Ev. Kuhn (Die Überlieferung in der neueren Theologie, Bd. III). Freiburg, Herder (gr. 8°, XIV u. 370 S.), kart. DM 28,—.

Das vorliegende Werk erscheint als letzter Band einer auf drei Bände berechneten Reihe „Die Überlieferung in der neueren Theologie“. Im Mittelpunkt dieses Bandes steht die Traditionstheologie des größten Dogmatikers der Tübinger Schule, Joh. Evangelist Kuhn. Dieser fußt auf seinen Vorgängern, insbesondere auf Drey und Möhler, ragt aber durch seine spekulative Kraft nicht unbedeutend über sie hinaus. Während Drey und Möhler die Tradition als ein lebendiges Prinzip verstehen, das das gesamte kirchliche Leben durchdringt und prägt, betrachtet Kuhn die Überlieferung vorwiegend vom dogmatischen Standpunkte aus, d.h. es geht ihm um die Frage, was die lebendige Überlieferung für die Erhaltung und Vermittlung der uns in Christus gewordenen Offenbarung und für die Bildung des kirchlichen Dogmas zu bedeuten hat. Die Überlieferung nimmt, wie die Untersuchung Geiselmanns deutlich macht, im Denken und Schaffen Kuhns eine zentrale Stellung ein. Sie war eines jener Probleme, das Kuhn gleich zu Beginn seiner Lehrtätigkeit aufgriff und das ihn während dieser ganzen Zeit nicht mehr losgelassen hat. In lebendiger Auseinandersetzung mit den geistigen Strömungen seiner Zeit weist sein um dieses Thema kreisendes Denken eine ständige Entwicklung und Vervollkommnung auf. In dem zähen Ringen um das Problem der traditio viva zeichnen sich näherhin vier Entwicklungsphasen ab. Die erste wird bestimmt durch David Friedrich Strauß und sein „Leben Jesu“. Die zweite finden wir niedergelegt in seinen ersten Abhandlungen „Über Glauben und Wissen“ (1839), „Prinzip und Methode der spekulativen Theologie“ (1841). Die dritte ist enthalten in seiner „Einleitung in die katholische Dogmatik (1846) und die vierte in seiner großen „Abhandlung über die formalen Prinzipien des Katholizismus und Protestantismus“ und in der zweiten Auflage der „Einleitung in die katholische Dogmatik“ (1859).

Geiselmann verfolgt nun im ersten Buch der vorliegenden Studie unter der Überschrift „Von Tradition zu Tradition“ die einzelnen Phasen dieser Entwicklung. Den Anlaß zur ersten Auseinandersetzung mit der Frage nach der lebendigen Überlieferung gab David Friedrich Strauß. Dieser hatte in seinem „Leben Jesu“ die meisten Angaben der evangelischen Geschichte als Mythen erklärt, die als Erfüllung prophetischer Aussprüche des AT hingestellt werden. Das einfache geschichtliche Gerüst des Lebens Jesu ist nach D. Fr. Strauß durch ein mythisches Rankenwerk frommer Phantasie der Urgemeinde überwoben worden. Das Mittel dieses schöpferischen Ausgestaltens war die mündliche Überlieferung. Darum greift Kuhn in der Auseinandersetzung mit Strauß das Thema Überlieferung und Mythus auf. In Strauß trifft Kuhn aber auch die philoso-

phische Grundlage der Mythentheorie, die Religionsphilosophie Hegels in ihrer Anwendung auf das Christentum. Die Behauptung, daß die Tradition ein mythenschaffendes Prinzip sei, wird von Kuhn entschieden abgelehnt, aber in enger Verbindung damit wird auch das Möhlersche Prinzip der Gemeinschaft der Gläubigen als Trägerin der lebendigen Überlieferung aufgegeben. Der heute soviel angerufene sensus fidelium scheidet damit endgültig aus dem Kuhnschen Traditionsverständnis aus. Nach Kuhn sind die Evangelien nicht der literarische Niederschlag der absichtslos dichtenden Phantasie des Gemeindegeistes der Gläubigen, sondern der Verkündigung der Apostel. Das apostolische Kerygma und die Evangelien sind nicht eine bloß historische Darstellung des Lebens Jesu. Sie schildern die Ereignisse des Lebens Jesu nicht um ihrer selbst willen, sondern sie wollen als Mittel des Beweises für Jesu Messianität dienen, die sich auf zwei Momente, auf Wunder und Weissagungen, gründet. Das apostolische Kerygma gibt Geschichte, aber Geschichte als Heilsgeschichte. Es bildet die Geschichte nicht zum Mythus um, sondern zum Dogma. Darum muß es nicht heißen: Geschichte und Mythus, sondern Geschichte und Dogma.

Aber diese Auffassung der Tradition, die der Exeget Kuhn in seiner Auseinandersetzung mit D. Fr. Strauß vertritt, deckt sich nicht mehr mit jener, die bald darauf der Tübinger Dogmatiker Kuhn in seinen Vorlesungen 1840 entwirft. Jener hatte sich zu zeigen bemüht, daß das NT sich mit dem mündlich verkündeten Wort der Apostel vollständig decke, woraus er hätte folgern müssen, daß im kirchlichen Kerygma das Kerygma der Apostel in seiner Vollständigkeit weiterlebe. Jetzt aber lehrt der Dogmatiker Kuhn, dasselbe sei teils ein geschriebenes, teils ein mündlich überliefertes. Die Überlieferung als Inbegriff der nicht geschriebenen Traditionen wird von ihm jetzt als eine Teilquelle des Wortes Gottes angesehen. Von Tradition kann nach dem Tübinger Dogmatiker sinnvoll nur im Zusammenhang mit der lehrenden Kirche gesprochen werden. Diese und nicht der einzelne, auch nicht der Dogmatiker, schöpft das Dogma aus der Heiligen Schrift und der mündlichen Überlieferung. Doch stehen beide, Schrift und Überlieferung, nicht auf der gleichen Stufe. Die traditio verbo hat vor der traditio scripto den Vorrang. Da die Glaubens- und Sittenlehre in der Heiligen Schrift nicht vollständig enthalten ist, ist die mündliche Überlieferung notwendig (S. 59). Ihre Erkenntniskriterien sind Allgemeinheit, Übereinstimmung und Altertum. Mit diesem Begriff der dogmatischen Tradition hat Kuhn die theologische Begründung der sine scripto traditiones des Trienter Konzils gegeben. Aber mit dem teils-teils folgt er nicht dem Konzil, sondern den nachtridentinischen Kontroverstheologen, besonders Melchior Cano, Canisius und Bellarmin.

Dagegen erscheint in der ersten Auflage der Dogmatik (1846) die Überlieferung nicht mehr als der Inbegriff der in der Schrift nicht oder nicht ausdrücklich genug enthaltenen Offenbarungswahrheiten. Die Heilige Schrift ist jetzt nicht mehr nur Teilzeuge des Wortes Gottes. Es geht daher nicht mehr an zu sagen, die christliche Offenbarung sei teils in der Heiligen Schrift, teils in der mündlichen Überlieferung enthalten. Zwar hält der Tübinger Dogmatiker nach wie vor an der Entscheidung des Trienter Konzils fest. Die Quelle der geoffenbarten Wahrheiten ist eine doppelte, eine schriftliche und eine mündliche. Aber an die Stelle des mechanischen teils-teils ist das organische Verhältnis getreten. Die Überlieferung übt gegenüber der Schrift eine doppelte Funktion aus: sie ergänzt die Heilige Schrift ihrem Inhalte nach und sie erklärt dieselbe. Die Schrift ist aber gegenüber der Überlieferung die später fließende Glaubensquelle: das Hinzukommende. Die Überlieferung, die in der kirchlichen Verkündigung die ganze Offenbarung enthält, ergänzt die unvollständige Schrift zum vollständigen Worte Gottes. Sie vermittelt und garantiert überdies als traditio interpretativa den wahren Sinn der Heiligen Schrift. Der Schrift dagegen wird die Funktion zugewiesen, die lebendige Überlieferung dokumentarisch zu bestätigen und als oberstes Beweismittel zu dienen (S. 72 ff.). Das Verhältnis von Schrift und Überlieferung ist die: „die Überlieferung erhellt den Schriftsinn; der feste Buchstabe der Schrift ist aber für die lebendig fließende Überlieferung ein Regulator und eine Art von Zaum" (S. 75).

Kuhn hat also bisher zwei Begriffe von Überlieferung entwickelt, die einander unversöhnlich gegenüberstehen. Nach den dogmatischen Vorlesungen des Jahres 1840 ist die Tradition die neben der Schrift stehende, ihr gleichwertige Glaubensquelle. Dem tritt in der ersten Auflage der Dogmatik 1846 ein zweiter Überlieferungsbegriff gegenüber: sie ist der in der kirchlichen Verkündigung fortfließende Strom des apostolischen Wortes, der für uns zur Norm des Glaubens wird. Die Überlieferung enthält aber nicht nur einen Teil, sondern das Ganze der christlichen Offenbarung. Daher muß der Zweck der Schrift anders bestimmt werden: sie hat jetzt ihre Funktion nicht mehr in constituendis, sondern in confirmandis dogmatibus, d. h. sie soll das in der lebendigen

Überlieferung uns vermittelte Wort Gottes dokumentarisch bestätigen und damit seine Wahrheit beweisen (S. 76).

Das Unausgeglichene der beiden Traditionsbegriffe ist Kuhn nicht entgangen, wie die im Diktat erhaltenen Vorlesungen 1856/57 zeigen. Er entwickelt sein neues Verständnis der Überlieferung aus dem Gegensatz gegen das reformatorische Formalprinzip. Daraus ergibt sich die Frage nach der Vollständigkeit und Klarheit der Schrift. Am Ende seiner Kritik bekennt sich Kuhn in seiner „Abhandlung über die formalen Prinzipien des Katholizismus und Protestantismus“ (1858) und in seiner zweiten Auflage der Dogmatik (1859) zu seiner Lehre von der inhaltlichen Vollständigkeit der Heiligen Schrift, indem er der absoluten Vollständigkeit der reformatorischen Lehre eine relative Vollständigkeit der Schrift gegenüberstellt. Sie ist relativ, weil bestimmte Inhalte nur dem Prinzip nach, nur andeutungsweise und nicht ausdrücklich, keimhaft und nicht entfaltet in ihr enthalten sind. Die Notwendigkeit der Tradition ergibt sich also nicht mehr aus dem Mangel der inhaltlichen Vollständigkeit der Schrift, sondern aus dem Mangel ihrer Durchsichtigkeit und leichten Verständlichkeit (S. 91; 107). Von der Entscheidung des Trienter Konzils ausgehend, daß die Kirche, gestützt auf die objektive Lehrüberlieferung, die Heilige Schrift in Sachen des Glaubens und der Sitte ihrem wahren Sinne nach auslege, entwickelt Kuhn zunächst den Begriff der kirchlichen Tradition als des Materialprinzips der Schrifterklärung. Da ihr wohl das Moment der (relativen) Vollständigkeit, nicht aber das der Klarheit eignet, kann die Schrift allein uns das Verständnis des Wortes Gottes nicht vermitteln. Nur die ausgelegte und richtig verstandene Bibel ist eigentliche Quelle des Glaubens. Diese Auslegung ist aber Sache der Kirche. Sie legt die Schrift dogmatisch aus, wobei sie sich auf die apostolische Überlieferung als des Materialprinzips der Schriftauslegung stützt unter dem Beistand des Heiligen Geistes. Die Schrift kann darum nicht die alleinige Quelle des Glaubens sein. Hier sei angemerkt, daß der Heilige Geist in seiner Bedeutung für die Tradition und als Faktor der Dogmenentwicklung zwar genannt, aber im Ganzen doch mehr vorausgesetzt als im einzelnen formell zum Ausdruck gebracht wird.

Kuhn faßt sein neues Verständnis der Überlieferung dahin zusammen: „Die apostolische kirchliche Lehrtradition in ihrer höchsten Bedeutung ist nicht eine Quelle der Wahrheit außer und neben der Heiligen Schrift, sondern der unmittelbare Besitz, das lebendige Bewußtsein und Verständnis der christlichen Wahrheit in der Kirche. Es ist von den Aposteln auf die Kirche nicht bloß ein äußerer Ausdruck der christlichen Lehre, wie ein solcher in der Glaubensregel (dem apostolischen Symbolum) vorliegt, sondern auch das lebendige Bewußtsein und Verständnis der Wahrheit, der Sinn der Lehre; und ebenso ist in der Kirche von einem Jahrhundert auf das andere nicht etwa nur die Glaubensregel mit den weiteren Ablagerungen apostolischer Lehrüberlieferung in Schriftwerken, sondern das lebendige Verständnis fortgepflanzt worden“ (S. 120). Oder wie Geiselmann an einer anderen Stelle sagt: „Die Tradition ist ihrem innersten Kern und eigentlichem Wesen nach das objektive (d. h. von allen subjektiv willkürlichen Deutungen freie) vom Heiligen Geist getragene christliche Bewußtsein der Kirche, der objektive Geist der christlichen Wahrheit, der von den Aposteln auf die Kirche überging und sich in der treuen (reinen und vollständigen) Bewahrung, in der richtigen Anwendung der Lehrüberlieferung (der wesentlichen Wahrheit des Christentums) und in der wahren Auslegung der Heiligen Schrift offenbart“ (S. 179). Den Durchbruch zum neuen Verständnis der Überlieferung haben zwei Momente herbeigeführt: die Unterscheidung von Quelle der Wahrheit und von Quelle der Erkenntnis der Wahrheit oder Glaubensquelle sowie die besonders an Irenäus und Vinzenz von Lerin ausgerichtete Lehre von der relativen Vollständigkeit der Heiligen Schrift. Das Verhältnis beider ist ein reziprokes. In den ntl. Schriften ist manches vom christlichen Glauben nicht in bestimmter Ausführlichkeit enthalten, was die Überlieferung bestimmt ausspricht; umgekehrt gehen die ntl. Schriften auf Einzelheiten ein, die der lebendigen Überlieferung mangeln. Kuhn kommt zu derselben Bestimmung des Verhältnisses von Schrift und Überlieferung wie Newmann: Die Überlieferung verkündet, die Schrift beweist (S. 127 f.).

In diesem Zusammenhange liefert Kuhn eine bedeutsame Klärung des Entwicklungsgedankens. Die kirchliche Verkündigung kann unmöglich nur die monotone Wiederholung der Wahrheit in denselben Vorstellungen, Redewendungen und Ausdrücken sein (S. 152 f.). Das hat die Entwicklung der apostolischen Überlieferung und den Fortschritt in ihrer Erkenntnis zur Folge. Kuhn unterscheidet an der göttlichen Offenbarung ihre Idee und die Vorstellungen und Begriffe, in welche die Idee den jeweiligen Zeitverhältnissen entsprechend eingekleidet wird. Jene ist das göttliche Moment, diese sind die menschliche Seite der Offenbarung. Die Idee ist dabei die Quelle und der Grund aller höheren Wahrheitserkenntnis; Vorstellungen und Begriffe aber sind die Formen, in denen der

Inhalt der Idee ausgedrückt, aber niemals absolut und erschöpfend dargestellt wird (S. 153). „In dem unendlichen Inhalt der Idee, ihrer Unerschöpflichkeit liegt der tiefste Grund dafür, daß es eine Entwicklung der Wahrheit, einen Fortschritt ihrer Erkenntnis gibt. Die göttlichen Ideen, die uns im Worte des offenbarenden Gottes erschlossen werden, sind das Ewige, das Unveränderliche, das durch keinen Fortschritt der menschlichen Vernunftausbildung überboten werden kann. Die Vorstellungen und die begriffsmäßige Darstellung, durch welche die Idee ihren Ausdruck findet, sind das Menschliche, Veränderliche, je und je zu Überbietende. Daraus folgt, daß, wenn wir von Entwicklung der Wahrheit und vom Fortschritt ihrer Erkenntnis reden, sich dies nur auf das Menschliche ihres Ausdruckes, auf die Vorstellungen und Begriffe beziehen kann. Unter dem Fortschritt haben wir also die Entwicklung der Wahrheit von innen heraus und innerhalb ihrer selbst zu verstehen, und das will sagen: ‚die fortschreitende Entfaltung und Ausprägung des Inhaltes der gegebenen Ideen in Vorstellungen und Begriffen'“(ebd.). Es handelt sich dabei aber nicht um das subjektive Ergriffensein des Gemütes, nicht um die irrationalen Kräfte des Lebens, sondern um den Geist und die Wahrheit, um den substantiellen Inhalt der Wahrheit, um die Wahrheitssubstanz. Diese lebendige Substanz der christlichen Wahrheit schafft sich je und je ihr zeitgemäßes Gewand (S. 175 f.).

Mit diesen Voraussetzungen geht Kuhn an die Interpretation der Trienter Dekrete. Das Tridentinum erklärt sich gegen die Reformatoren für Schrift und Tradition. Das Verhältnis beider ist so, daß der Schrift als dem Gegenstand der Erkenntnis die Tradition als Auslegungs- und Erkenntnisprinzip zugeordnet wird (S. 156). Es kann sich also bei der Tradition nicht um eine inhaltliche Ergänzung der Schrift handeln, sondern nur um ihre objektive Auslegung. „Der Unterschied zwischen Schrift und Tradition besteht also darin, daß das, was die Schrift nur andeutungsweise und implizite enthält, die Tradition ganz ausdrücklich überliefert“ (S. 158). Der „formelle Mangel bei allem inhaltlichen Reichtum ist es, der verhindert, daß die Heilige Schrift die unmittelbare Quelle und Norm unseres Glaubens sein und das lebendige Wort der apostolischen Verkündigung ersetzen könnte“ (ebd.).

Das zweite Buch behandelt die lebendige Überlieferung als die objektive Dialektik der christlichen Offenbarung. Die Entwicklungslehre Kuhn kreist um die drei Fragen: Fortschritt, Veränderung und Erweiterung. In der Lösung dieser Fragen ist sich Kuhn nicht immer gleich geblieben, sondern er hat in seiner Lehre von der dogmatischen Entwicklung von der ersten zur zweiten Auflage der Dogmatik eine sichtliche Wandlung durchgemacht. Sein Entwicklungsbegriff wird bestimmt durch den Gegensatz zum orthodoxen Supranaturalismus und zum gemeinen und spekulativen Rationalismus (Schelling, Hegel). Eine Entwicklung in bezug auf den Inhalt der christlichen Offenbarung lehnt der Tübinger Dogmatiker aber, hält aber eine solche nach Form und Ausdruck für möglich und notwendig. So wird gegen den Rationalismus der Fortschritt als ein Hinausschreiten über den Inhalt der christlichen Offenbarung verneint, gegen den Anti-Rationalismus aber ihre Entwicklung der Form, d. h. der Erkenntnis nach behauptet. Dieser Erkenntnisfortschritt liegt in der kirchlichen Dogmenbildung vor. Ausgangspunkt dieser Entwicklungslehre Kuhns, wie sie sich in der ersten Auflage der Dogmatik findet, ist der Glaube als unmittelbares Bewußtsein der Offenbarungswahrheit. Die kirchlichen Dogmen sind der objektive Ausdruck des christlichen Bewußtseins ihrer Zeit. Diesen bewußtseinstheologischen Ansatz seiner Entwicklungslehre hat Kuhn in der zweiten Auflage der Dogmatik aufgegeben. Leitendes Prinzip und Ausgangspunkt der Glaubenswissenschaft ist ihm jetzt „die von jedem menschlichen Bewußtsein unabhängige göttliche Offenbarung in ihrem An-sich, die über die menschliche Vernunft hinausgehende, durch das Vermögen der Vernunft für sich allein unerreichbare Wahrheit“ (S. 188). Kuhn unterscheidet jetzt, und das ist für seine weitere Auffassung wichtig, zwischen Quelle der Offenbarung und Quelle des Glaubens. Die Heilige Schrift ist nur Quelle der Offenbarung. die Quelle des Glaubens ist die Überlieferung im lebendig verkündeten Worte und damit auch der Entwicklung des Verständnisses der christlichen Wahrheit. Hegels Philosophie des Geistes hat diesem Theologen die stärksten Impulse für seine Entwicklungslehre gegeben, sei es auch nur im Ringen mit ihr. „Daß es überhaupt zu einer Entwicklung der Wahrheit der Offenbarung kam, rührt daher, daß der Geist der Offenbarung auf den objektiven Geist einer Zeit trifft, daß die Offenbarung, wenn sie in die Zeit eintritt, sofort in ein lebendiges Verhältnis mit den die Zeit beherrschenden geistigen und sittlichen Mächten, mit ihrer Kultur und Bildung tritt“ (S. 204). Die Entwicklung ist ein Fortschritt in der Erkenntnis der christlichen Wahrheit und darum nicht ein Stehenbleiben und Beharren am Anfänglichen; sie ist die Entfaltung des Prinzips in der in ihm selber vorgezeichneten Richtung, die Entwicklung der Wahrheit von innen heraus und innerhalb ihrer selbst und steht somit im Gegensatz zur Umwandlung und wesentlichen

Veränderung. Darum kann man die Entwicklung eine organische nennen, die ihre Entsprechung in der Entwicklung des menschlichen Körpers hat.

Der eigentliche Schwerpunkt dieses zweiten Buches liegt in den Ausführungen Geiselmanns über die Entwicklung der christlichen Wahrheit als der Dialektik des übernatürlichen Offenbarungsglaubens und der Wissenschaft des Offenbarungsglaubens. In tief eindringenden Untersuchungen wird hier dargelegt, was Kuhn unter Dialektik versteht und wie sich sein Dialektik-Verständnis von dem Hegels unterscheidet. Doch fehlt hier der Raum, um diese schwierigen Gedankengänge im einzelnen verständlich zu machen. Ein letzter Abschnitt handelt über die Tradition als Quelle des dogmatischen Beweises. Zum Schluß werden unter der Überschrift „Rückblick und Ausblick" (S. 285—298) die geistige Einstellung Kuhns sowie die Prinzipien seiner Traditionstheologie bloßgelegt, und wird mit Nachdruck auf ihre kontroverstheologische Bedeutung hingewiesen. Hier bleibt auch eine gerade heute immer spürbarer werdende Schwäche der Traditionstheologie Kuhns nicht unerwähnt, daß er nämlich den Trägern und Faktoren des fortschreitenden Glaubensverständnisses insofern nicht voll gerecht wird, als er nur die ecclesia docens und nicht auch wie Möhler die ecclesia orans mit in Rechnung stellt.

Ein Anhang bietet vier das Thema betreffende Abschnitte aus den Dogmatikvorlesungen und der Dogmatik Kuhns, die für die verschiedenen Etappen seines Traditionsverständnisses charakteristisch sind. Neben einem Personenregister dient ein umfangreiches und gründlich gearbeitetes Sachverzeichnis wesentlich zur leichteren Auswertung des Werkes.

Kein Leser wird den Band aus der Hand legen, ohne aufs tiefste beeindruckt zu sein von der Eindringlichkeit und spekulativen Kraft, mit der Kuhn die schwierigen Probleme der Tradition verfolgt und stets in lebendiger Auseinandersetzung mit den geistigen Strömungen seiner Zeit einer fortschreitenden Klärung entgegenführt. Man kann das Urteil Geiselmanns nur unterschreiben: „Wir Heutigen haben dem entfernt nichts Gleichwertiges an Traditionstheologie entgegenzustellen. Wir haben noch einen weiten Weg, um dieser Traditionslehre auch nur ein annähernd Gleiches an die Seite zu stellen" (S. 288). Geiselmann hat mit seiner Darstellung eine außerordentliche Leistung vollbracht, für die ihn jeder Theologe, besonders der Dogmatiker zum Danke verpflichtet bleibt.

Julian Kaup OFM, Paderborn

Franz von Assisi, **Die Werke (Sonnengesang, Testament, Ordensregeln, Briefe) — Die Blümlein.** Übersetzt von Wolfram von den Steinen und Max Kirschstein. Mit einem Essay „Zum besseren Verständnis der Werke" und einer Bibliographie von Wolfram von den Steinen. In der Reihe: Rowohlts Klassiker der Literatur und der Wissenschaft (hrsg. v. Ernesto Grasi unter Mitarbeit v. Wolfgang von Einsiedel). Italienische Literatur, Bd. 1. Hamburg, Rowohlt-Verlag, 1958 (8°, 184 S.), kart.

Man tut gut daran, zunächst auf S. 149 f. nachzulesen, was dort „zur Übersetzung der Schriften des heiligen Franziskus" gesagt ist. Da wird zu bestimmten Ausdrücken der deutschen Fassung rechtfertigend Stellung genommen. Wir können allerdings leider nicht sagen, daß uns diese Ausführungen überzeugt haben. Wir denken da z. B. an „religio". Es wird mit „Bund" statt „Orden" wiedergegeben. Zur Begründung wird gesagt: „Franziskus hat ja nicht eigentlich einen Orden gründen wollen, sondern eine religio — einen Bund". So weit, so gut. Wenn nur „religio" nicht ausgerechnet der exakte Terminus technicus für „Orden" wäre! Das gilt nicht nur für unsere Zeit, es gilt in womöglich noch stärkerem Maße ausgerechnet für die Zeit des hl. Franziskus. Auf S. 150 heißt es: „Wir setzen daher für Generalminister: gemeinsamer Diener, für Provinzialminister: Landesdiener, für Minister: Diener, für Custos: Wächter . . ., für Guardian: Hüter". Warum das geschieht? „Franziskus hat keine Minister und Generäle (im späteren monastischen Sinn dieser Worte) gewollt, überhaupt keine Amtsherrschaft in seinem Bund". Wir möchten dabei immerhin zu bedenken geben, daß diese Begründung doch eigentlich ein Urteil über die heutige interne Praxis des Minderbrüder-Ordens ist, das wir nicht teilen können. Zudem hat gerade der Orden der Minderbrüder in seiner Entwicklung dafür Sorge tragen, daß die im Anfang nahezu uneingeschränkten Amtsmöglichkeiten des Generalministers wesentlich begrenzt wurden. Zugegeben sei immerhin, daß Außenstehenden der Sinn solcher Ordensämter durch diese Eindeutschung klarer werden mag. Lassen wir diesen Gesichtspunkt gelten, dann möchten wir doch der Meinung sein, daß z. B. „Minister provincialis" nicht genau genug im „Landesdiener" enthalten ist, da 1217 eine Einteilung nach Provinzen und nicht nach Ländern erfolgt

ist. Zu einer Übersetzung historischer Texte genügt es nicht, ein Lexikon zu benutzen, man muß sich auch in den historischen Gegebenheiten auskennen.

Wir hätten es gern gesehen, wenn in diesen grundsätzlichen Ausführungen ein Wort darüber gestanden hätte, wie die Schriften des Heiligen entstanden sind. Sie sind zumeist von Franziskus in italienischer Sprache diktiert und von einem mehr oder weniger kundigen Bruder ins Lateinische gesetzt worden. Schrieb Franziskus selbst in lateinischer Sprache, so dachte er dabei doch italienisch. Auch dieser Sachverhalt muß bei einer rechten Übersetzung berücksichtigt werden.

Einige Beispiele seien noch herausgegriffen, die uns besonders aufgefallen sind, weil sie die Eigenart dieser Übersetzung kennzeichnen. Da heißt es auf S. 9 im „Preis der Tugenden": „Sei gegrüßt, Königin Weisheit, der Herr gnade dir mit deiner Schwester . . .", genau so bei den anderen Tugend-Paaren. Zunächst dies: „Gnade dir Gott" hat im deutschen Sprachgebrauch doch einen wesentlich anderen Sinn als das, was hier für „salvet te" gesetzt worden ist. Auf der gleichen Seite gefällt uns nicht, daß „obedientia" mit „Zucht" wiedergegeben ist und „bestiis et feris" als „allem Getier und Gewürm" auftritt. In den beiden Regeln ist „capparo" als „große Kapuze" verstanden worden (S. 14. 30), obwohl das Kennzeichen der Novizen gerade nicht die Kapuze sein sollte. Eigenartig lautet dann noch: „sieben Vaterunser mit ‚Gloria dem Vater'; für die Toten sieben Vaterunser mit ‚Ewige Ruhe'" in Kapitel 3 der Regula bullata. Wenn schon „Gloria Patri . . ." immer als „Ehre sei dem Vater . . ." — was sogar deutscher ist als: Glorie — und „Requiem aeternam" stets als „Herr, gib ihnen die ewige Ruhe" gebetet wird, dann sollte man den Sinn solcher Gebete doch nicht in so gewollter und gesuchter Formulierung wiedergeben. Ferner ist es einfach ein Unding, „malus visus" im Kapitel 12 der Regula non bullata mit „böser Blick" wiederzugeben. „Böser Blick" ist doch gerade in Italien ganz eindeutig mit abergläubischen Inhalten besetzt. — Auf S. 29 wird die Lebensregel für die Brüder in Einsiedeleien unter „Versprengte Regelstücke" gesetzt. Eine Begründung dafür wird nicht gegeben, sie ist auch wohl unmöglich.

Wir haben den Eindruck, daß der Übersetzer hin und wieder ganz gewollt einen eigenständigen Ausdruck gesetzt hat. Übersetzung verlangt größte Treue. Es ist nun merkwürdig, daß W. von den Steinen sich auch durchweg um gerade diese Treue sehr intensiv bemühen will, dann aber plötzlich Formulierungen bringt, die den Sinn des Originals kaum noch erahnen lassen. Die Arbeit ist nicht genügend ausgeglichen. Wir können diese Arbeit leider nicht als verläßlichen deutschen Text für die Schriften des hl. Franziskus gelten lassen. Es war nicht gut, eine frühere Ausgabe praktisch ohne Korrektur neu zu drucken. Haben der ersten Auflage vielleicht kritische Stimmen gefehlt, die der weiteren Ausgabe eine Hilfe hätten sein können? Es ist bedauerlich, daß dieses Buch offenkundig ohne jede fachliche Beratung herausgekommen ist.

Der Blick über den Inhalt zeigt, daß nach den „Werken des Franz von Assisi" (S. 7—56) „Die Blümlein" (57—148) folgen. Es schließen sich an: „Zur Übersetzung der Schriften des heiligen Franziskus" (149—150), „Zum Verständnis der Werke" (151—181) und eine Bibliographie (182—183). Die in der Bibliographie aufgeführten Werke scheinen sich nicht mit wünschenswerter Stärke in der Planung des Autors durchgesetzt zu haben. Überschriften wie „Brief an alle Gläubigen" und „An das Generalkapitel" wirken bei dem heutigen Stand der Franziskus-Forschung wie ein Anachronismus.

Bei der biographischen Skizze (149—181) möchten wir hervorheben, daß der Verfasser in erfreulicher Weise die Schriften des Heiligen berücksichtigt hat. Damit hängt es auch wohl zusammen, daß das Verhältnis zwischen Franziskus und der päpstlichen Kurie richtig gezeichnet ist. Wir heben das besonders heraus, weil es bei anderen Autoren leider immer noch so ist, daß sie sich nicht von Sabatier haben lösen können.

Lothar Hardick OFM, Warendorf

Gobry, Ivan, **Franz von Assisi in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten.** Aus dem Französischen übertragen von Oswalt von Nostitz, durchgesehen von P. Kajetan Eßer OFM, dokumentarischer und bibliographischer Anhang von Paul Raabe (rowohlts monographien, hrsg. v. Kurt Kusenberg). Hamburg, Rowohlt-Verlag, 1958 (kl. 8°. 174 S., 67 Abb.), kart.

Um das Gesamturteil vorwegzunehmen: Der Rowohlt-Verlag hat mit diesem Band dem deutschen Publikum eine Franziskus-Biographie geschenkt, die dem Anspruch der Wahrheit gerecht wird. Man weiß, wie schwer es ist, gerade bei einem so liebenswerten Menschen wie Franziskus in der Schilderung wahr zu bleiben. Meist wird das Bild des Heiligen unbewußt

mehr oder weniger stark dadurch verzeichnet, daß man seine Person so schildert, wie die eigene Liebe es wünscht und sieht. Der Biograph ist gerade bei Franziskus in der Versuchung, sein eigenes Wünschen in die Biographie zu projizieren. Außerdem ist zu bedenken, daß die Biographen sich durchweg auf eine der älteren Viten stützen. Soweit sie es wirklich tun, haben sie Lob verdient, wenn sie die älteren Viten in ihrem Wert zu erkennen vermögen. Nun sind aber auch die älteren Viten doch nicht mit einer Selbstdarstellung des Heiligen zu vergleichen. Sie sind vielmehr in ihrer Aussage und Auswahl mehr oder weniger doch das Zeugnis anderer über Franziskus.

Bei Ivan Gobry stellen wir mit Freude fest, daß er die Schriften des hl. Franziskus zur wichtigsten Basis genommen hat. Er hat diese Selbstzeugnisse des Heiligen zwar auch auf S. 112 ff. in einer guten Auswahl gebracht. Sie fungieren dort aber nicht in dem Sinne, als wolle der Autor gleichsam sagen: Außerdem hat Franziskus auch kleinere Schriften hinterlassen. Gobry hat sich vielmehr in seinen Darlegungen durchweg von Franziskus selbst leiten lassen. Das tritt besonders gut heraus in dem Teil, der unter der Überschrift *„Der franziskanische Geist“* steht (57—77). Dort wird in sechs Abschnitten gesprochen über: Das Ja zu Christus. Geist der Liebe, Geist der Kindheit, Geist der Selbstentäußerung, Geist der Freude, Weltgefühl. Uns fielen da unter anderem auf S. 70 diese Sätze besonders auf: „Die wahre Armut besteht denn auch nicht in einem Verzicht auf sichtbare Güter, sondern in einer Abkehr von der Eigenliebe. Deshalb kann sie nicht ohne jene andere religiöse Tugend, den Gehorsam, auskommen. Der Gehorsam im Geiste stellt die größte Selbstentäußerung dar, da er das mißachtet, was uns am teuersten ist, nämlich unseren Eigenwillen“. Solche Gedanken kann nur jemand äußern, der Franziskus von Franziskus her begriffen hat, weil er in sorgfältigem Studium den Geist der Schriften des Heiligen dem eigenen Verstehen erschloß. Hier liegt die letzte Begründung dafür, daß wir dem Franziskus-Bild von Gobry das Attribut der Wahrheit geben wollten.

Wer immer wieder vor der Aufgabe steht, Werke über Franziskus und die Frühzeit seines Ordens kritisch zu prüfen, findet stets neu bestätigt, daß sich an folgenden Punkten am ehesten eine unsachliche Darstellung heraushebt: die Schwierigkeiten während und nach der Orientreise des hl. Franziskus, die Person des Bruder Elias, das wissenschaftliche Studium, die Armutsstreitigkeiten. Bei dem Werk von Gobry erkennt man rasch, daß für ihn all die zahlreichen richtigstellenden Untersuchungen der letzten Zeit nicht vergeblich geschrieben worden sind. Hier sind alle neueren Erkenntnisse in der franziskanischen Frage wirklich verwertet worden.

Der Autor hat S. 79—111 in kurzen Zügen die *Geschichte der franziskanischen Familie* und ihr Wirken gezeichnet. Dieser Abriß ist sachlich gut ausgewogen. Die Darlegungen geschehen mit einem feinen Gefühl der Pietät. Der deutsche Leser wird insbesondere dafür dankbar sein, den Beitrag Deutschlands bei den Sparten der franziskanischen Wirksamkeit mit ziemlichem Gewicht gewertet zu sehen.

Die franziskanische *Anthologie* (112—158) bringt eine Auswahl aus den Schriften des Heiligen selbst und aus den Quellen zu seinem Leben. Die beigegebene *Zeittafel* enthält in drei Rubriken: Leben des hl. Franziskus, Streit zwischen Kaisertum und Papsttum, Die Kreuzzüge in das Heilige Land. Man muß für diese positiv-historischen Nachweisungen dankbar sein, weil sie in ihrer Eigenart ermöglichen, das Leben des Heiligen in seiner Zeit deutlicher zu sehen. Eine sorgfältig zusammengestellte und übersichtlich gegliederte *Bibliographie* bietet die Titel von insgesamt 79 Werken, die sich als unentbehrliches Rüstzeug zu weiterem Eindringen erweisen (171—174). Damit schließt das Werk, für das die Franziskus-Historiker und alle Kinder und Freunde des Heiligen dankbar sein sollten.

Zu den Abbildungen sei vermerkt, daß auf S. 49 nicht die Stigmata-Kapelle — so die Bild-Unterschrift —, sondern die Vogel-Kapelle des Alverna wiedergegeben ist. Es ist eine winzige Kleinigkeit, wir merken sie nur an, weil vielleicht die Möglichkeit besteht, sie bei weiterem Druck oder neuer Auflage zu korrigieren.

Lothar Hardick OFM, Warendorf

Brooke, Rosalind B., **Early Franciscan Government. Elias to Bonaventure.** Cambridge, University Press, 1959 (8⁰, XV u. 313 S., 2 Abb.). Hlw. mit Schutzumschlag, 40 S.

Die Verdienste der englischen Gelehrten an der Erforschung der älteren Franziskanergeschichte sind unbestreitbar groß. Man braucht da nur an die Arbeiten der British Society of Franciscan Studies und an die Namen von A. G. Little, J. R. H. Moorman und Burkitt zu erinnern. Deshalb freut es uns besonders, daß Frau Rosalind B. Brooke diese englische Tradition fortgesetzt hat mit ihrer groß angelegten Untersuchung über die Ordensleitung der Minderen Brüder in der Zeit bis zum Jahre 1260. Die Generalminister und die Konstitutionen

des Ordens sind das große Thema. Das Werk teilt sich ein in zwei Bücher, deren erstes den Titel „Bruder Elias“ trägt (SS. 1—177). Das zweite Buch befaßt sich mit der Zeit von 1239—1260, die in der Überschrift als die entscheidende Zeitspanne in der Formung des Ordens angesprochen wird (SS. 181—285).

Damit wird klar, daß rund zwei Drittel des gesamten Werkes unter dem Namen des Bruder Elias stehen. Diese Feststellung will nicht sagen, daß das gesamte erste Buch nur über Bruder Elias handelt. Auch andere Gestalten werden bedacht, so vor allem natürlich der hl. Franziskus, dann aber auch Kardinal Hugolin (SS. 56—76), Petrus Cathanii (SS. 76—83) und Johannes Parenti (SS. 123—136). Dennoch ist Elias die eigentlich beherrschende Gestalt. Deshalb beginnt das Werk auch damit, die Quellenberichte zur Geschichte des Bruder Elias zu prüfen (SS. 3—5). 5 Dies ist unerläßlich. Denn die Spiritualen-Literatur hat vor allem in den Darlegungen eines Angelus Clarenus die klare Sicht für die Gestalt des Bruder Elias verwirrt und ihn als den Urheber alles dessen dargestellt, womit die Spiritualen nicht einverstanden waren. Die Autorin hebt hier deutlich heraus, daß P. Sabatier die Gestalt des Elias ganz von Angelus Clarenus her gesehen hat. Sie betont weiter, es sei falsch, die Frühzeit der Minderbrüder unter den Stichworten „Parteien im Orden“ oder „Verworfenheit des Bruder Elias“ darzustellen (S. 5).

In Einzelheiten werden folgende Quellen durchleuchtet: Thomas von Celano (SS. 8—20), Jordan von Giano (SS. 20—27), Thomas von Eccleston (SS. 27—45) und Salimbene (SS. 45—55). Mit den Darlegungen kann man durchweg gut einverstanden sein. Für Thomas von Eccleston sei besonders darauf hingewiesen, daß sich die Autorin hier sehr darum bemüht hat, die literarischen Zusammenhänge zwischen Eccleston, der Chronik der 24 Generalminister und dem Speculum Vitae darzulegen, so weit diese Schriften die Zeit von 1227—1240, also die Elias-Zeit, behandeln. Sie kommt zu dem Ergebnis, daß die Chronik der 24 Generalminister und das endgültige Speculum Vitae die Endpunkte einer Reihe sind, die vom Frühstadium des Speculum Vitae (vielleicht über mehrere Zwischenglieder sogar) auf Eccleston und eine unbekannte Quelle zurückgeht. Wir haben allerdings den Eindruck, daß die Autorin doch sehr gnädig mit Ecclestons Elias-Berichten umgeht. Vor allem vermissen wir die Kenntnis der Untersuchungen von Fidentius van den Borne, Antonius en Elias, in: Collectanea Franciscana Neerlandica VII 2 (1949) 80—132. Insbesondere für die Ausführungen zum General-Kapitel des Jahres 1230 und zur Person des hl. Antonius von Padua möchten wir dem Leser von Brooke's Werk dringend empfehlen, van den Borne's Arbeit als Ergänzung und Korrektur zu Rate zu ziehen. Auch hätten wir gern gesehen, wenn sich die Autorin etwas stärker und direkter mit S. Attal auseinandergesetzt hätte, dessen Werk „Frate Elia, Compagno di San Francesco“ übrigens nach der neuesten Ausgabe von 1953 (Genua) zu zitieren wäre.

Mit diesen ergänzenden Hinweisen soll jedoch nicht gesagt werden, daß das Elias-Bild von Frau Brooke zu verwerfen sei. Es kann in seinen Grundzügen durchaus bejaht werden. Das gilt vor allem von dem auf SS. 168—177 Ausgebreiteten. Dort wird der Versuch gemacht, ein allseitig abgewogenes Urteil über die gesamte Persönlichkeit des Bruder Elias zu gewinnen. Es ist größte Mühe aufgewendet worden, all den Einzelheiten nachzugehen, die in psychologischer Bewertung Rückschlüsse auf den Charakter eines Menschen zulassen mögen. Das Ergebnis ist ein Elias-Bild, das weder „weiß“ noch „schwarz“, vielmehr eben menschlich, recht menschlich ist. Gerade mit diesen Ausführungen dürfte sich die Autorin große Verdienste erworben haben. Allerdings wird man dabei doch wohl beachten müssen, daß manches eben ein reiner Hinweis auf Möglichkeiten bleiben will. Das liegt in der Natur der Sache. Zwar hat der aus sicherem zeitlichem Abstand geschäftig redende Salimbene manches in sehr konkreter Schilderung über Bruder Elias mitgeteilt. Solcher Befund täuscht aber allzuleicht darüber hinweg, daß wir über weite Strecken des Elias-Lebens eben nicht sonderlich gut informiert sind. Die Autorin hat das durchaus gespürt. Sie ist deshalb jeder Einzelheit wertend nachgegangen, um ein möglichst umfassendes Elias-Bild zu gewinnen. Das bringt naturgemäß eine Unsicherheit mit sich. Denn es ist im menschlichen Verhalten nun einmal so, daß eine Einzelheit nicht ohne weiteres einen gültigen Schluß auf den gesamten Charakter eines Menschen zuläßt. Und sollte man andererseits zu Salimbene's „Liber de praelato“ nicht einmal die „Schimpfkataloge“ des Mittelalters vergleichend heranziehen? Dort breitet sich doch sehr viel Typisches aus. Man weiß, daß z. B. die literarische Gestaltung des guten Menschen im Mittelalter gern typisch vorgenommen wurde. Bei der Schilderung des bösen Menschen — und als solcher wurde Elias doch durchweg gezeichnet — war es dasselbe.

Über die Frage, ob der hl. Franziskus bis zu seinem Tode der höchste Obere seines Ordens war, liegt bereits eine detaillierte Untersuchung vor: Kajetan Eßer, Das „ministerium generale“ des hl. Franziskus von Assisi, in: FranzStud 33 (1951) 329—348. Frau Brooke kennt diese Untersuchung leider nicht. Wir sind überzeugt, daß sie Eßer's Ergebnisse wohl

bestätigt hätte, wenn ihr der genannte Artikel bekannt gewesen wäre. Denn manches an ihren selbständigen Erarbeitungen deutet genau in die gleiche Richtung und zwingt im Grund zu gleichem Ergebnis. Da findet sich z. B. auf S. 79 die Feststellung, daß die Titel „Vikar“ und „Generalminister“ zu Lebzeiten des hl. Franziskus das gleiche Amt bezeichnet haben müssen. Aber die Autorin zieht daraus nur eine einseitige Folgerung, indem sie zu dem Schluß kommt, auch mit dem Worte „Vikar“ sei das Amt des Generalministers gemeint. Gerade hier hätte die Überlegung stehen müssen, ob im Munde des hl. Franziskus und aller von seiner Diktion beeinflußten Quellen das Wort „Generalminister“ nicht genau so gut das Amt des Vikars meinen könnte. Die Schwierigkeit wird zwar in den Punkten gesehen, daß Franziskus die Vikare allein von seiner Autorität aus ernannt hat, daß er die Regeln verantwortlich entwarf, daß die Regeln ihn als höchsten Oberen nennen. Aber die entsprechende Konsequenz wird nicht ganz gewagt.

Das Vikariat des Petrus Cathanii möchte Frau Brooke auf einen sehr frühen Zeitpunkt datieren, und zwar von 1217/1218 an (S. XIV und 82). Wir können es nicht akzeptieren und möchten bei dem traditionellen Jahr 1220 bleiben. Gerade, wenn man darin zu folgen vermöchte, daß Petrus Cathanii Generalminister war, so erhebt sich sofort die Frage, wie Franziskus (nicht Petrus Cathanii) dann während der Palästina-Reise zwei andere Brüder als Vikare zu seiner eigenen Vertretung aufstellen konnte. Anscheinend spielt in den Überlegungen um das Datum des Vikariats Cathanii's der Bericht von 2 Celano 67 eine wesentliche Rolle. Da bittet Petrus Cathanii den hl. Franziskus um die Erlaubnis, vom Besitz der eintretenden Brüder etwas für die Portiunkula-Niederlassung zurücklegen zu dürfen, weil es Schwierigkeiten mit dem Unterhalt der vielen Brüder gab, welche die Portiunkula aufsuchten. Die Autorin meint nun, dieser Besucherstrom sei nur bei einem Kapitel denkbar. Wir möchten das bezweifeln und sind der Meinung, daß das Portiunkula-Kirchlein auch ohne den Anlaß eines Kapitels immer ein beliebtes Besucherziel der Minderbrüder gewesen sein dürfte. Von diesem Bedenken wird allerdings nicht berührt, daß es zu den Obliegenheiten der Vikare gehört haben mag, die Ordens-Kapitel organisatorisch zu tragen.

In der Reihe der Generalminister hat Johannes Parenti eine gute Würdigung gefunden, die man begrüßen muß (SS. 123—136). Es zeigt sich, daß er als höchster Ordensoberer doch wesentlich „stärker“ war, als es zumeist dargestellt worden ist. Die von manchen Brüdern erstrebte Weiterentwicklung des Ordens etwa im Sinne einer stärkeren Angleichung an monastisch-klösterliche Formen ging unter Johannes Parenti weiter. das Studium und die gesamte Organisation wurden intensiv entwickelt, eine Reihe von Privilegien wurden erwirkt. Bei solcher Wertung des Generalates von Johannes Parenti nimmt sich das Generalat des ihm nachfolgenden Bruder Elias wesentlich anders aus, es erscheint fast als eine Art von „reaktionärem“ Zwischenspiel.

Auf SS. 138 ff. werden die Ereignisse beleuchtet, die mit der Translatio des hl. Franziskus zusammenhängen. Es geht um den Anteil des Bruder Elias an den tumultuarischen Vorgängen. Hier bewertet die Autorin die Bulle „Speravimus hactenus“ mit dem, was sie sagt und was sie nicht sagt, nach unserer Auffassung nicht entsprechend. Mehr an Gewicht wird all den Quellen beigemessen, die nach dem Ende des Bruder Elias geschrieben worden sind und die Ereignisse um Elias doch in einen ganz bestimmten Rahmen gestellt haben. Daß ferner der Verfasser der Chronik der 24 Generalminister den Ereignissen zeitlich näher gestanden hat als heutige Gelehrte, ist noch lange kein Grund, ihm so starken Glauben zu schenken, wie es S. 141 geschieht. Denn gerade bei Albert von Sarano ist durch die historische Forschung schon mehr als ein falscher und irriger Bericht festgestellt worden.

Für das Generalat von Bruder Elias hat die vorliegende Arbeit sehr viel an wertvollen Beobachtungen. Insgesamt ergibt sich, daß diese Amtszeit nicht verantwortlich ist für die noch im 13. Jhdt. erfolgte Umformung des Minderbrüder-Ordens. Sehr beachtenswert sind die Darlegungen über die Gründe, warum die Ministri sich gegen Elias stellten (SS. 177 ff.). Lückenlose Klarheit über alle Zusammenhänge wird wohl nicht zu erreichen sein. Uns scheint aber, daß der eine oder andere Punkt noch etwas schärfer akzentuiert werden könnte. Wenn z. B. Bruder Elias nur solche zu Provinzialministern gemacht haben soll, an deren treuer Ergebenheit gegen ihn nicht zu zweifeln war — Salimbene berichtet so —, wie ist dann die „Revolte“ der Minister gegen Elias zu erklären (S. 154)? Elias hat keine Generalkapitel gehalten. Er steht damit völlig im Bereich der rechtlichen Möglichkeiten, welche die Regel dem Generalminister einhändigte. Und ob die Zeit von 9 bzw. 16 Jahren ausreichte, um ein anderes Brauchtum hinsichtlich der Generalkapitels-Folge auszubilden, kann füglich bezweifelt werden. Die Autorin hat zwar die Tatsache gesehen, daß Elias hier auf der Basis der Regel stand (S. 155 f.), wir möchten aber gerade hier stärkere Akzente setzen. Auch kann man sich fragen, warum Elias nicht eingriff, als die Ministri sich zu Überlegungen um die „Reform“ des Ordens trafen, was bereits 1236 geschehen sein soll (S. 162).

Man kann sich nicht gut vorstellen, daß diese Dinge nicht zur Kenntnis des Ordensgenerals gekommen wären.

Uns scheint die Art, in der das Generalat des Bruder Elias von den Späteren beredet worden ist, ein typischer Fall von „Reform-Jargon" zu sein. Kassius Hallinger hat in seinem Werk über Gorze und Kluny von solchen Phänomenen sehr instruktiv geschrieben. Man weiß, daß eine Vielzahl von Vorgängen, die in religiösen Gemeinschaften als „Reform" ausgeschildert werden, nicht so sehr als echte, moralisch-aszetische Reform gelten können, sondern neutraler als Umformung betrachtet werden müßten. Die siegreiche Umformung bemüht sich allerdings dann regelmäßig, die entgegenstehende andere Art mit den Maximen eines Reform-Jargons systematisch zu diskreditieren. Sollte man das im Fall des Bruder Elias nicht bedenken dürfen? Man kann dabei sogar, wenn man will, von der persönlichen Lebensführung des Bruder Elias absehen, obwohl auch hier manches in die gleiche Kategorie gehören könnte. Mehr noch! Vieles von dem, was an Bruder Elias bekämpft worden ist, z. B. die Stellung der Laien im Orden, war ein Fragepunkt, der schon zu Lebzeiten des hl. Franziskus eine Rolle im Orden spielte. Wenn sich nun Elias in der Behandlung der Laien im Orden doch auf gleichem Standpunkt wie Franziskus befand, dann ergibt sich ein erstaunliches Problem. Es liegt in der Frage: Warum wird der Widerstand der Ministri gegen Franziskus so grundsätzlich anders bewertet als der Widerstand gegen Elias? Wir meinen, daß man dabei auch einmal an die Gehorsams-Auffassung denken sollte, die der hl. Franziskus seinem Orden als Leitgedanken mitgeben wollte. Diese Gedanken möchten nicht als Kritik an den Darlegungen von Frau Brooke verstanden sein, sie hat klar herausgehoben, daß die Jahre 1239—1242 eine entscheidende Umformung des Ordens brachten (SS. 181 ff.). Die Ergebnisse vorliegenden Werkes waren uns lediglich der Anlaß zu solchen Überlegungen.

Das zweite Buch von Frau Brooke trägt als Überschrift: Die entscheidenden Jahre 1239—1260. Hier werden Albert von Pisa (SS. 183—194) und Haymo von Faversham (SS. 195—209) besonders eingehend behandelt. Sehr ergebnisreich sind die Bemühungen, die vor dem Jahre 1260 erlassenen Ordens-Konstitutionen zu erfassen (S. 213 ff.). Als Quellen ergeben sich dafür die Chroniken Jordans von Giano, des Thomas von Eccleston und eines Salimbene, ferner die Regelerklärungen der Quatuor Magistri und des Hugo von Digne. Für Jordan von Giano und Thomas von Eccleston hätte „Nach Deutschland und England" (Franziskanische Quellenschriften, Bd. 6, Werl/Westf. 1957) auf SS. 216—238 eine Erleichterung des Suchens und mehrere Ergänzungen bringen können. Für das Nachschlagen hat die Autorin auf SS. 296—300 in dankenswerter Weise eine Übersicht über die einzelnen Bestimmungen der Generalstatuten von Narbonne mit der wahrscheinlichen Datierung der Erlasse geboten. Hier ist sie wesentlich weitergekommen als bisherige Arbeiten. Diese Übersicht gehört zum Anhang, der außer einem Vergleich zwischen den Konstitutionen der Franziskaner und Dominikaner (SS. 293—296) noch das Generalkapitel von 1230 (SS. 291—293) und das berühmte Mattenkapitel (SS. 286—291) behandelt. Bei der Datierung des Mattenkapitels entscheidet sich die Autorin für das Jahr 1222. Marinus a Neukirchen, De capitulo Generali in Primo Ordine Seraphico, Rom 1952, 18 setzt allerdings dieses Mattenkapitel auf 1219 an; wie wir meinen, mit Recht. Wir vermissen dieses Werk von M. a Neukirchen übrigens bei der von Frau Brooke benützten Literatur. Ob sich die Historiker franziskanischer Fragen nicht doch etwas stärker um die Bibliographia Franciscana bemühen sollten, die von der Schriftleitung der Collectanea Franciscana in Rom herausgebracht wird? Was das „Mattenkapitel" angeht, so sei der Vorschlag gemacht, die Bezeichnung für ein bestimmtes Kapitel als „Mattenkapitel" fallen zu lassen und mit den Jahreszahlen der Kapitel auszukommen. Denn genau genommen waren alle frühen Kapitel des Ordens solche Mattenkapitel.

Wenn in dieser Besprechung einzelne Wünsche angemeldet und auch einige Fragezeichen gesetzt wurden, so geschah das, um der Sache zu dienen. Man weiß eben, welche Schwierigkeiten sich gerade bei vorliegendem Thema ergeben. Insgesamt halten wir das Buch für ein Werk, das den Historikern der franziskanischen Frühzeit sehr wertvolle Dienste erweisen kann.

Lothar Hardick OFM, Warendorf

Schwaiger, G., **Die altbayerischen Bistümer Freising, Passau und Regensburg zwischen Säkularisation und Konkordat (1803—1817).** (Münchener theologische Studien, hist. Abt. 13. Bd.). München, Kommissionsverlag Max Hueber, 1959 (8°, XVI u. 424 S.).

Die vorliegende Arbeit wurde von der theologischen Fakultät der Universität München als kirchengeschichtliche Habilitationsschrift angenommen. Souveräne Kenntnis der einschlägigen Literatur und fleißige Erforschung der zuständigen Staats- und Ordinariatsarchive ermöglichen es dem Verfasser, ein lebendiges, die geschichtliche Wirklichkeit treffendes Bild der altbayerischen Bistümer Freising, Passau und Regensburg während jener

dunklen Epoche bayerischer Kirchengeschichte zu entwerfen, die schon Jahrzehnte vor der Säkularisation beginnt, 1803 und in den folgenden Jahren ihren tiefsten Punkt erreicht und mit dem Konkordat von 1817 in eine bessere und glücklichere Zeit hinüberleitet. Den Rahmen der Untersuchung bildet die im 1. Kapitel behandelte Kirchenpolitik des bayerischen Staates und des Ministers Montgelas, der eine gerechte Würdigung erfährt. Da in die Untersuchung auch immer wieder die Nachbarbistümer, besonders das in der Säkularisation untergegangene Bistum Chiemsee, das Erzbistum Salzburg und die Bistümer Eichstätt und Augsburg einbezogen wurden, kann man das Werk als eine Geschichte der Kirche in Altbayern in der genannten Zeit ansehen. Wilhelm Forster OFM, München

Fesenmayer, Gebhard OFMCap., **Die Botschaft vom Christusheil.** Eine Einführung in die Evangelien der Sonn- und Festtage zu Predigt und Betrachtung. Werl, Dietrich-Coelde-Verlag, 1959 (8⁰, 318 S.), Leinen DM 14,80.

Die Verkündigung der Frohbotschaft von Jesus Christus gehört zu den großen und durch keine andere Tätigkeit ersetzbaren Aufgaben des Priesters. Solche Verkündigung kann nur dann fruchtbar sein und die Menschen ansprechen, wenn der Priester sich die Botschaft zu eigen gemacht hat. Verkündigung der Frohbotschaft ist nicht ein mechanisches Weitergeben der Botschaft, sondern das Zeugnis für das Evangelium, das im Durchgang durch den Geist des Predigers den persönlichen Charakter empfangen hat. Von daher ergibt sich die Problematik eines jeden Predigtbuches. Das Predigtbuch darf dem Prediger diese Arbeit nicht abnehmen, es kann ihm nur den Weg erleichtern. In dieser Erleichterung sieht das hier angezeigte Buch sein Ziel und seine Berechtigung. Es sind nicht voll ausgearbeitete Predigten, die einfach übernommen werden sollen. Der Verfasser bietet dem Leser Skizzen, die allerdings auch bereits reiches Material bieten. Zur letzten Vollendung verlangen sie aber nach der Arbeit des je verschiedenen Predigers, der diese Skizzen durch seine persönlichen Erfahrungen und entsprechend den Erfordernissen seiner Gemeinde bereichern muß. Mir will indessen scheinen, daß bei einer solchen Durcharbeitung die Skizzen reichlich umfangreich sind, so daß man aus ihnen leicht zwei Predigten machen kann. Stofflich folgen die Predigten dem Lauf des Kirchenjahres und legen die Evangelien der Sonn- und Festtage zugrunde. Dadurch sind die mannigfachen Themen angeschnitten, aber es liegt doch in allen eine Einheit vor, das Christusheil. Damit hat der Verfasser ein wesentliches Moment der Verkündigung herausgehoben und es für das christliche Leben fruchtbar gemacht. Prediger, die sich das Werk in ernstem Studium und betender Betrachtung aneignen, werden P. Fesenmayer danken, daß er diese Skizzen durch den Druck zugänglich gemacht hat. Werner Uhlenbrock OFM, Warendorf

Hopfenbeck, Gabriel OFM, **Beichtseelsorge.** Werl, Dietrich-Coelde-Verlag, 1959 (8⁰, 762 S.) geb. DM 20,—.

Das Ostergeschenk Christi an seine Kirche ist das Sakrament der Buße (vgl. Joh 20, 19—23). Die Spendung dieses Sakramentes müßte daher den Spender und Empfänger an den Sieg und die Freude des Ostertages erinnern. Wenn das nicht immer geschieht, hängt es mit den Schwierigkeiten zusammen, die für uns das Sichlösen von der Sünde und das Bekennen der Sünde in sich schließen. Manchmal mag es auch an einer Handhabung dieses Sakramentes liegen, die nicht dem Geist Jesu Christi entspricht, und an einer ungenügenden Berücksichtigung des Bußsakramentes in der Verkündigung. Das Buch von P. Gabriel Hopfenbeck, das wir hier anzeigen, müht sich daher mit Recht, diese beiden Hemmnisse zu beseitigen. Das Buch nennt sich Beichtseelsorge, es ist also ein Buch für die Hand des Priesters. In ausführlicher Weise werden die verschiedenen Gebiete der Beichtseelsorge bearbeitet. Dabei stehen dem bewährten Praktiker reiche Erfahrungen zur Verfügung und außerdem ein umfassendes Wissen der kirchlichen Bestimmungen und der Fachliteratur. Der Inhalt sei wenigstens in großen Zügen mitgeteilt, um einen Eindruck von der Fülle des Materials zu geben. Der erste Teil behandelt die allgemeinen Fragen. Hervorgehoben sei nur das Kapitel: Beichtseelsorge im Dienst der Liturgie. Es schien zuweilen, als ob das Bußsakrament in der liturgischen Erneuerung seinen rechten Platz nicht finden könne. So sind die Ausführungen, die auch über die viel positivere Beachtung, die das Bußsakrament in der französischen liturgischen Bewegung gefunden hat, berichten, sehr lesenswert. Der zweite Teil bringt eine sehr eingehende Behandlung der fünf Stücke, die zum Bußsakrament gehören, mit guten Ausführungen über das Verhältnis von Gewissenserforschung und Reue. Der dritte Teil spricht von der Beichte der einzelnen Stände. Da P. Hopfenbecks Bemühungen um die

rechte und fruchtbare Spendung des Bußsakramentes von den Nöten und Erfahrungen der Jugendseelsorge ihren Ausgangspunkt nahmen, findet hier der Jugendseelsorger naturgemäß wichtige Weisungen und Richtlinien. Aber auch die Beichte von Braut- und Eheleuten, von Priestern und Schwestern finden hier ihren Platz und eine gründliche Behandlung. Der vierte Teil bringt einige Monographien. Genannt seien: Zur Generalbeichte; Das Sextum im Beichtstuhl; Überlegungen zum Beichtunterricht. Führung zum persönlichen Gewissensspiegel; Protestantische Texte zur Einzelbeichte (auch darin manche Aussage, die den Seelsorger anspricht). Der fünfte Teil bietet den Wortlaut amtlicher Texte, z. B. die wichtigen bischöflichen Leitsätze von 1941 und das Wort an die Priester von 1956. Wenn es dem Verfasser in allen Ausführungen zuerst um die Hilfeleistung für die Beichtseelsorge geht, so hebt er doch auch immer wieder hervor, was wichtig für die Verkündigung ist und wie es dargeboten werden kann.

Diese kurze Übersicht läßt uns einen Blick tun in die Fülle des Materials, das wir in dem Buch finden. Aber bei einem Buch kommt es ja nicht nur auf die Fülle des Stoffes an, sondern ebenso bedeutungsvoll ist die Verarbeitung des Materials. Man würde an einigen Stellen eine etwas straffere Zusammenfassung wünschen. Auf der andern Seite ist jedoch der Stoff immer wieder in kleinere Abschnitte aufgeteilt, so daß man ohne Schwierigkeiten eine Stoffeinheit herausgreifen kann, über die man sich gerade unterrichten will. Hervorheben möchte ich vor allem die überlegene und ausgleichende Art des Verfassers bei den Fragen, für die sich noch keine einheitliche Lösung gefunden hat. Ein einseitiger extremer Standpunkt ist ja oft leichter zu behaupten und wirkt auf den ersten Blick bestechender. P. Gabriel Hopfenbeck ist dieser Gefahr — wohl auf Grund seiner reichen persönlichen Erfahrung — glücklich aus dem Wege gegangen. Er wägt und prüft die verschiedenen Meinungen, bewahrt die erprobten Wege und steht doch neuen Erfahrungen, ob sie nun aus der Psychologie, der Pädagogik oder der Psychotherapie kommen, offen gegenüber. Der Seelsorger und der Student der Theologie, der sich auf die Seelsorge vorbereitet, sollten das Buch griffbereit auf dem Schreibtisch stehen haben. Es könnte ihnen reiche Anregungen für die unmittelbare Seelsorge und auch für die Verkündigung geben. Der Verlag hat dem Buch eine gute und handliche Form gegeben.

Werner Uhlenbrock OFM, Warendorf

Diener, Gangolf OFM, **Credo der Urkirche.** Das apostolische Glaubensbekenntnis, dargestellt in Bildern der altchristlichen Zeit. Bamberg, St. Otto-Verlag, 1956 (8^0, 164 S.).

Der Glaube einer Gemeinschaft sucht nach einem Ausdruck in einem festliegenden und allgemein anerkannten Glaubensbekenntnis. Er spricht sich aber auch in den Kunstwerken aus, die die Gemeinschaft sich schafft und in denen sie ihr Leben bezeugt. P. Diener ist diesen Zeugnissen der Urkirche nachgegangen, hat sie nach den zwölf Artikeln des apostolischen Glaubensbekenntnisses geordnet und sie in dem vorliegenden Buch der Öffentlichkeit übergeben. Zu jedem Bild hat der Verfasser eine Erklärung gegeben, die über Geschichte und Bedeutung des Werkes berichtet. In seiner schlichten Aufmachung ist das Werk für weite Kreise gedacht und vermag so in anschaulicher Weise den Reichtum des Glaubens nahezubringen.

Werner Uhlenbrock OFM, Warendorf

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Eine Besprechung der unaufgefordert eingesandten Schriften erfolgt nach Möglichkeit

Arnaldich, P. Luis, OFM, San Antonio, Doctor Evangelico. Barcelona, Editorial Serafico, Calaf, 16, 1958 (8⁰, 229 S.).

Arthur de Carmignano, OFMCap, Saint Laurent de Brindes. Essai biographique. Traduit de l'italien par le P. Flavien de Québec, OFMCap. Rome, Postulation Générale des Frères Mineurs Capucins, 1959 (kl. 8⁰, 163 S.).

Barret, C. K., Die Umwelt des Neuen Testaments. Ausgewählte Quellen. Hrsg. und übersetzt v. Carstein Colpe. Tübingen, J.C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1959 (8⁰, XII u. 290 S.), brosch. DM 16,—; Ln. DM 20,—.

Baumann, Richard, Prozeß um den Papst. Tübingen, Katzmann Verlag, [1958] (kl. 8⁰, 122 S.), engl. brosch. DM 7,80.

Blomme, Robert, La doctrine du péché dans les écoles théologiques de la moitié du XIIe siècle. (Universitas Catholica Lovaniensis, ser. III, t. 8.) Louvain — Gembloux, Editions J. Duculot, 1958 (8⁰, XII, XII u. 385 S.), fr. b. 390,—.

Bonaventura, Soliloquium de quatuor mentalibus exercitiis. Alleingespräch über die vier geistlichen Übungen. Übersetzt v. Jos. Hosse. München, Köselverlag, 1958 (kl. 8⁰, 162 S.), Ln. DM 10,80.

Brlek, Caecilianus, OFM, De Custode Terrae Sanctae in legislatione Ordinis Fratrum Minorum. Hierosolymis 1958 (8⁰, 39 S.).

Brooks, Rosalind B., Early Franciscan Goverment. Elias to Bonaventure. (Cambridge Studies in medieval life & thought. New series, vol. 7.) Cambridge, University Press, 1959 (8⁰, XV u. 313 S.), Sh. 40,—.

Buytaert, Eligius, OFM, Saint John Damascene, De fide orthodoxa. Versions of Burgundie and Cerbanus. (The Franciscan Institute Publications, Text Series No. 8.) St. Bonaventure, N. Y., The Franciscan Institute — Louvain, E. Nauwelaerts — Paderborn, Schöningh, 1955 (8⁰, LIV u. 422 S.), Doll. 9,—.

Buytaert, Eligius, OFM, Peter Aureoli, Scriptum super Primum Sententiarum. II. Distinctions II—VIII. (The Franciscan Institute Publications, Text Series No. 3), St. Bonaventure, N. Y., The Franciscan Institute — Louvain, E. Nauwelaerts — Paderborn, Schöningh, 1956 (8⁰, S. 469—1053), Doll. 8,50.

Cambell, Jaques, OFM, Essai sur la vrai croix de Baugé. I. Histoire, II. Appendice documentaire. Baugé, Files du Sacré Coeur de Marie, [1959] (kl. 8⁰, 89 u. 54 S.).

Campenhausen, Hans Freiherr von, Die Begründung kirchlicher Entscheidungen beim Apostel Paulus. Zur Grundlegung des Kirchenrechts. (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philos.-hist. Klasse, Jahrg. 1957, 2 Abh.). Heidelberg, Carl Winter — Universitätsverlag, 1957 (8⁰, 42 S.), brosch. DM 7,80.

Campenhausen, Hans Freiherr von, Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab. (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie d. Wissenschaften, Philos.-hist. Klasse, Jahrg. 1958, 2. Abh.) Heidelberg, Carl Winter — Universitätsverlag, 1958 (8⁰, 55 S.), brosch. DM 6,80.

Cirne-Lima, Carlos, Der personale Glaube. Eine erkenntnismetaphys. Studie (Philosophie u. Grenzwissenschaften, IX/3). Innsbruck, Rauch, 1959 (8⁰, 156 S.), kart. DM 10,—.

P. Claudio de Solesino, OFMCap, L'Apologetica di S. Lorenzo da Brindisi Originalità. Studi storico-critico (Miscellanea Laurentiana III). Roma, Postulazione Generale dei FF. MM. Cappuccini, 1959 (gr. 8⁰, XVI u. 411 S.).

Coreth, Emmerich, SJ, Aufgabe der Philosophie. Drei Versuche von E. Coreth SJ, O. Muck SJ, J. Schaschink SJ (Philosophie u. Grenzwissenschaften, IX/2). Innsbruck, Rauch, 1958 (8⁰, 210 S.), kart. DM 12,70.

Cox, Romald, J., A Study of the Juridic Status of Layman in the Writings of the Medieval Canonists. (The Catholic University of America. Canon Law Studies, No. 395.) Washington, The Catholic University Press, 1959 (8⁰, X u. 104 S.).

Delhaye, Philippe, Florilegium Morale Oxoniense. Ms. Bdl. 633. Prima pars Flores Philosophorum (Analecta Mediaevalia Namurcensia, 5). Louvain, E. Nauwelaerts — Lille, Giard, 1955 (8⁰, 129 S.).

Delhaye, Philippe, Le probléme de la conscience morale chez S. Bernard. Etudié dans ses oeuvres et dans ses sources. (Analecta Mediaevalia Namurcensia, 9). Louvain, E. Nauwelaerts — Lille, Giard, 1957 (8⁰, 117 S.).

Didier de Cré, OFMCap, Notre Dame de la Trinité. Méditations théologiques. I. Le grand vocable; II. Les trois Ave Maria;

III. Les trois pérogatives. Blois, Libraire Mariale et Franciscaine, 1957, 1958, 1959 (kl. 8°, 354, 397, 288 S.), fr. 930, 1085, 930.

Fesenmayer, Gebhard OFMCap, Die Botschaft vom Christusheil. Eine Einführung in die Evangelien der Sonn- und Feiertage zu Predigt u. Betrachtung. Werl, Dietrich-Coelde-Verlag, 1959 (kl. 8°, 317 S.), Ln. DM 14,80.

Frattin, Peter Louis, The Matrimonial Impediment of Impotence Occlusion of Spermatic Ducts and Vaginismus. A Historical Synopsis and a Commentary. (The Catholic University of America. Canon Law Studies No. 381). Washington, The Catholic University Press, 1958 (8°, X u. 113 S.).

Gabel, Norbert, Theistische Metaphysik im Ausgleich von Idealismus und Realismus. Das Problem der natürlichen Gotteserkenntnis bei Jos. Geyser. (Dissertation Freiburg) o. O. u. J. (8°, 124 S. u. 25 S.).

Gilson, Etienne, Johannes Duns Scotus. Einführung in die Gedanken seiner Werke. Aus dem Französischen übertragen von Werner Dettloff, L. Schwann-Verlag, 1959 (8°, 712 S.). Ln. DM 56,—; brosch. DM 48,—.

Gilson, Etienne, Die Metamorphosen des Gottesreiches. Übertragen von Ursula Behler. München—Paderborn—Wien, F. Schöningh, Zürich, Thomas-Verlag, 1959 (8°, 282 S.), geb. DM. 18,—.

Gironella, Juan Roig, SJ, Estudios de Metafysica. Verdad — Certezza — Bellezza (Libros „Pensamiento". Series Estudios). Barcelona, Juan Flors, 1959 (8°, XIII u. 333 S.).

Goes, H. — Lutz, W., Das letzte Gebet Jesu. Eine Auslegung von Johannes 17 (Biblische Studien, 22). Neukirchen, Kr. Moers, Neukirchener Verlag, [1958] (kl. 8°, 48 S.), DM 3,—.

Hackett, John Henry, The Concept of Public Order. (The Catholic University of America, Canon Law Studies No. 399.) Washington, The Catholic University Press, 1959 (8°, XI u. 101 S.).

Hardick, P. Dr. Lothar, OFM, Nach Deutschland und England. Die Chroniken der Minderbrüder Jordan von Giano und Thomas von Eccleston (Franziskanische Quellenschriften, Bd. 6). Werl, Dietrich-Coelde-Verlag, 1957 (8°, 293 S.), geb. DM 9,60.

Hechich, Barnabas, OFM, De immaculata conceptione Beatae Mariae Virginis secundum Thomam de Sutton O.P. et Robertum Cowton O.F.M. Textus et doctrina (Bibliotheca Immaculatae Conceptionis 7). Romae, Academia Mariana internationalis, 1958 (8°, XVI u. 204 S.), Lire 2200.

Hennecke, Edgar, Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. 3. völlig neubearbeitete Auflage, hrsg. v. Wilhelm Schneemelcher. I. Bd. Evangelien. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1959 (8°, 377 S.), brosch. DM 19,60; Ln. DM 24,—.

Himmerich, Wilhelm, Eudaimonia. Die Lehre des Plotin von der Selbstverwirklichung des Menschen (Forschungen zur neueren Philosophie und ihrer Geschichte. Neue Folge XIII). Würzburg, Konrad Triltsch Verlag, 1959 (8°, 216 S.), DM 12,—.

Hofmann, Fritz, Der Anteil der Minoriten am Kampf Ludwigs des Bayern gegen Johann XXII. unter besonderer Berücksichtigung des Wilhelm von Ockham (Dissertation Münster). Münster 1959 (kl. 8°, 272 S. u. XXIII S.).

Holte, Ragnar, Beatitudo och Sapientia. Augustinus och de antika filosofskolornas diskussion om människans livsmal. Augustinus und die Diskussion der antiken Philosophenschulen über das Lebensziel des Menschen (Mit einer deutschen Zusammenfassung). Stockholm, Svenska Kyskans Diakonistyrelses Bokförlag, [1958] (8°, 416 S.), brosch. Kr 30,—.

Hopfenbeck, Gabriel, OFM, Beichtseelsorge. Werl, Dietrich-Coelde-Verlag, 1959 (kl. 8°, 768 S.), Plastik-Einband DM 19,80.

Jedin, Hubert, Geschichte des Konzils von Trient. Bd. II. Die erste Trienter Tagungsperiode 1545/47. Freiburg, Herder, 1957 (8°, X u. 550 S.), geb. DM 38,—.

Karg, Cassian, OFMCap, Reichtum edler Herzen. Erfahrungen und Erlebnisse mit dem kleinen Geheimnis und dem Herzensgebet. Kirchnach-Villingen, Verlag der Schulbrüder, 1958 (16°, 63 S.).

Kircher, Veronika, Die Freiheit des körpergebundenen Willens (Arbeiten zur Psychologie, Pädagogik und Heilpädagogik, Bd. 15). Freiburg (Schw.), Universitätsverlag, 1957 (8°, 200 S.) DM 14,50.

Koper, Rigobert, OFM, Das Weltverständnis des hl. Franziskus von Assisi (Franziskanische Forschungen, 14. Heft). Werl, Dietrich-Coelde-Verlag, 1959 (8°, 156 S.), kart. DM 12,—.

Korosak, Bruno, OFM, Doctrina de Immaculata B. V. Mariae Conceptione apud auctores O. F. M. qui Concilio Tridentino interfuerunt (Bibliotheca Immaculatae Conceptionis, 6). Romae, Academia Mariana internationalis, 1958 (8°, XVI, 146 S.), kart. Lire 1600.

Kuss, Otto, Der Römerbrief. Übersetzt und erklärt. 2. Lieferung: Röm 6, 11—8, 19. Regensburg, Fr. Pustet, 1959 (8°, VII, S. 312—624), DM 13,50.

Letona, Francisco Peccacrini, SJ, Gabriel Marcel: La „Razon de ser" en la „participacion" (Libros „Pensamiento", Serie Estudios, No. 3). Barcelona, Juan Flors, 1959 (kl. 8⁰, XXXVI u. 354 S.).

Liceo Franciscano. Fr. Alfonso de Castro Teologo y Jurista, Fundador del derecho penal. IV Centenario de su muerte 1558—1958. Santiago, Liceo Franciscano, 1958 (8⁰, 579 S.).

Lottin, Odon D., OSB, Psychologie et Morale aux XIIe et XIII² siècles. Tom. V: Problèmes d'histoire littéraire. L'école d'Anselm de Laon et de Guillaume de Champeaux. Gembloux, J. Duculot, 1959 (8⁰, 478 S.).

Lotz, J. B., SJ, Metaphysica operationis humanae. Methodo transcendentali explicata (Analecta Gregoriana, Vol. XCIV, Series Facultatis Philosophicae). Romae, apud aedes Universitatis Gregorianae, 1958 (8⁰, XXIV u. 228 S.).

Maier, Anneliese, Zwischen Philosophie und Mechanik. Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik. Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1958 (8⁰, 385 S.).

Maria et Ecclesia. Acta Congressus Mariologici-Mariani in civitate Lourdes anno 1958 celebrati. Vol. V. Mariae potestas regalis in Ecclesiam. Vol. VI. Maria mater Ecclesiae eiusque influxus in corpus Christi mysticum quod est Ecclesia. Romae, Academia Mariana internationalis, 1959 (8⁰, VII u. 248 S.; IX u. 544 S.).

Metodio da Nembro, OFMCap, Gaetano Migliorini da Pergamo, O. F. M. Cap. nel Settecento Religioso Italiano (Centro Studi Capuccini Lombardi V). Milano, Centro Studi Capuccini Lombardi, 1959 (8⁰, XX u. 358 S.).

Meyer, Wendelin, OFM, Psalterium glossatum des Johannes von Sommerfeld O. F. M. aus dem Anfang des 14. Jahrhunderts. Geschichte und literarkritische Untersuchung eines handschriftlichen Psalmenkommentars des 14. Jahrhunderts. Kevelaer, Butzon & Bercker, 1957 (8⁰, XIII u. 49 S.).

Millet, Benignus, OFM, Collectanea Hibernica. Sources for Irish History, No. 1 u. 2. Dublin, Clonmore and Reynolds, 1958 u. 1959 (8⁰, 134 u. 139 S.), kart. Sh 12,6.

Ohm, Thomas, Wichtige Daten der Missionsgeschichte (Veröffentlichungen des Instituts für Missionswissenschaft, Heft 4). Münster, Aschendorff, o. J. (8⁰, 200 S.), kart. DM 12,50.

Overhage, Paul, Um das Erscheinungsbild der ersten Menschen. Mit einer Einführung von Karl Rahner (Quaestiones disputatae, 7). Freiburg, Herder, 1959 (8⁰, 137 S., 4 Bildtafeln und 5 Abbildungen im Text), brosch. DM 6,80.

Peterson, Erik, Frühkirche, Judentum und Gnosis. Studien und Untersuchungen. Freiburg, Herder, 1959 (gr. 8⁰, 380 S.). Ln. DM 38,—.

Raftis, J. Ambrose, The Estates of Ramsey Abbaey. A Study in Economic Crowth and Organisation (Pontifical Institute of Mediaeval Studies. Studies and Texts, 3). Toronto, Pont. Institute of Mediaeval Studies, 1957 (8⁰, XX u. 341 S.).

Ratzinger, Josef, Die Geschichtstheologie des hl. Bonaventura. München, Verlag Schnell & Steiner, 1959 (8⁰, XXIV u. 168 S.), brosch. DM 12,—).

Rosato, Leo, OFM, Doctrina de Immaculata B. V. M. conceptione secundum Petrum Aureoli (Bibliotheca Immaculatae Conceptionis, 8). Romae, Academia Mariana internationalis, 1959 (8⁰, XV u. 141 S.), kart. Lire 1200.

Rubert y Candau, José, Fundamento constitutivo de la Moral. Madrid, Editiones Verdad y Vida, 1956 (8⁰, 216 S.).

Ruiz, Franco Dias de Cereo, W. Diltey y el problema del mundo historico. Estudio genético-evolutivo con una bibliografia general (Libros „Pensamiento" No. 1). Barcelona, Juan Flors, 1959 (8⁰, LV u. 547 S.).

Russo, Innocenzo, OFM, San Paschalis Baylon, Francescano. Seconda edizione riveduta e ampliata con venticinque illustrazioni fuori testo. Roma, Edizioni „Fiamma Nova", 1956 (kl. 8⁰, 308 S.).

Schmauch, Werner, Orte der Offenbarung und der Offenbarungsort im Neuen Testament. Göttingen, Vanderhoeck & Rupprecht, 1956 (8⁰, 149 S.), DM 8,—.

Schmeing, Clemens, OSB, Studien zur „Ethica christiana" Maurus' von Schenkl OSB und zu ihren Quellen (Studien zur Geschichte der kath. Moraltheologie, 8. Bd.). Regensburg, Fr. Pustet, 1959 (kl. 8⁰, 172 S.), DM 12,—.

Schmitt, Clément, OFM, Un Pape réformateur et un défenseur de l'unité de l'Eglise Benoît XII et l'Ordre des Frères Mineurs (1334—1343). Quaracchi-Florence, Collège Saint Bonaventure, 1959 (gr. 8⁰, XXXVI u. 419 S.).

Schneyer, Joh. Baptist, Beobachtungen zu lateinischen Sermoneshandschriften der Staatsbibliothek München (Bayerische Akademie der Wissenschaften. Philos.-hist. Klasse. Sitzungsberichte Jahrg. 1958, Heft 8). München, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (Kommission der C. H. Beck'schen Verlagsbuchhandlung), 1958 (kl. 8⁰, 148 S.), brosch. DM 14,—.

Schöpf, Bernhard, Das Tötungsrecht bei den frühchristlichen Schriftstellern bis zur Zeit Konstantins (Studien zur kath. Mo-

raltheologie, 5. Bd.). Regensburg, Fr. Pustet, 1958 (8⁰, XVI u. 270 S.), kart. DM 18,—.

XVI Semana Española de Teologia (17—22 Sept. 1956). Problemas de actualidad sobre la sucesion apostolica. Otros estudios. Madrid, Consejo Superior Investigaciones cientificas, 1957 (gr. 8⁰, VIII u. 584 S.).

Shapiro, Herman, Motion, Time and Place according to William Ockham (Franciscan Institute Publications, Philosophy Series, No. 13). St. Bonaventure, N. Y., The Franciscan Institute — Louvain, E. Nauwelaerts, — Paderborn, F. Schöningh, 1957 (8⁰, VIII u. 151 S.), Doll. 3,85.

Silvester de Munter, OFM, De S. Congregationis de Propaganda Fide Procurae Cantonensis Primordiis (Excerpta ex dissertatione ad lauream). Pont. Athenaeum Antonianum, Theses ad lauream, No. 111). Romae — Mechliniae, 1957 (8⁰, 53 S.).

Simoncioli, Feliciano, OFM, Il problema della libertà umana in Pietro di Giovanni Olivi e Pietro de Trabibus (Saggi e Recerche, vol. XIII). Milano, ‚Vita e Pensiero', 1956 (8⁰, VIII u. 259 S.).

Stelzenberger, Johannes, Conscientia bei Augustinus. Studie zur Geschichte der Moraltheologie. Paderborn, F. Schöningh, 1959 (8⁰, 184 S.), geb. DM 14,—.

Sulivan, Jordan Joseph, OFMCap, Fast and Abstinence in the First Order of Saint Francis. A Historical Synopsis and a Commentary (The University Catholic of America. Canon Law Studies, No. 374). Washington, The Catholic University Press, 1957 (8⁰, XIII u. 133 S.).

Svoboda, Robert, Bilder der Liebe. Erwägungen für den Dienst im Caritas- und Pfarrapostolat. Regensburg, Fr. Pustet, 1958 (kl. 8⁰, 129 S.), kart. DM 4,—.

Tödt, Heinz Eduard, Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung. Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1959 (8⁰, 331 S.), Ln. DM 9,80.

Tugendhat, Ernst, TI KATA TINOS. Eine Untersuchung zur Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe(Symposion. Philosophische Schriftenreihe, hrsg. v. M. Müller, B. Welte u. E. Wolf, 2). Freiburg—München, Alber, 1959 (8⁰, X u. 160 S.). kart. DM 15,—.

Venter, F. A., Der Mann aus Cyrene. Freiburg, Herder, 1959 (8⁰, 342 S.), Ln DM 14,80.

Verhayen, Egon, Die Minoritenkirche zu Duisburg. Neue Untersuchungen zu ihrer Geschichte. (Duisburger Forschungen. Schriftenreihe für Geschichte und Heimatkunde Duisburgs, hrsg. vom Stadtarchiv Duisburg, 3. Beiheft.) Duisburg-Ruhrort, Verlag für Wirtschaft und Kultur, Werner Renckhoff, 1959 (8⁰, 114 S.).

Vignaux, Paul, Philosophie au Moyen-Age (Collection Armand Colin, No. 323. Section philosophie). Paris, Libraire Armand Colin, 1959 (16⁰, 324 S.).

Father Luke Wadding, Commemorative Volume. Edited by the Franciscan Fathers Dun Mhuire, Killiney. Dublin, Clonmore and Reynolds LDT — London, Burne Oates and Washpurne LDT, 1957 (8⁰, 652 S.).

Wasen-Nielen, Franz, Festschrift des Gymnasium Dionysianum in Rheine. Den Freunden der Schule als Erinnerungsgabe an die Dreihundertfeier im Jahre 1959. Rheine 1959 (8⁰, 375 S.).

Welte, Bernhard, Über das Böse. Eine thomistische Untersuchung (Quaestiones disputatae 6). Freiburg, Herder, 1959 (8⁰, 55 S.), engl. brosch. DM 4,—.

Wetter, Friedrich, Die Lehre Benedikts XII. vom intensiven Wachstum der Gottesschau (Analecta Gregoriana, vol. XCII. Series Fac. Theol. Sectio B, n. 31). Romae, apud aedes Universitatis Gregorianae, 1958 (8⁰, VIII u. 236 S.).

Wetter, Gustav, SJ, Philosophie und Naturwissenschaft in der Sowjetunion (rowohlts deutsche enzyklopädie). Hamburg, Rowohlt Verlag, [1958] (kl. 8⁰, 195 S.).

Wibbing, Siegfried, Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament und ihre Traditionsgeschichte unter besonderer Berücksichtigung der Qumrantexte (Beihefte zur Zeitschr. f. d. Neutestamentl. Wissenschaft, 25). Berlin, Verlag Alfred Töpelmann, 1959 (8⁰, XVI u. 127 S.), brosch. DM 20,—.

P. Willibrord de Paris, OFMCap, Les écrits de saint François d'Assise. Paris, Le club du livre chrétien, 1959 (kl. 8⁰, 194 S.).

Zavalloni, Roberto, OFM, La libertà personale nel quadro della psicologia della condotta umana (Publicazioni dell'Università Cattolica del S. Cuore). Milano, Società Editrice „Vita e Pensiero", o. J.).

FRANZISKANISCHE STUDIEN

VIERTELJAHR-
SCHRIFT



DIETRICH-COELDE-VERLAG
WERL/WESTF.

HEFT 1 41. JAHR 1959

INHALT

Besprechungen:

Anschriften der Mitarbeiter:

P. Dr. Johannes Bendiek OFM, Warendorf, Franziskanerkloster. — P. Dr. Johannes Beumer SJ, Frankfurt a. M., Offenbacher Landstr. 224. — Dr. Dieter Halcour, Freiburg i. Br., Gresserstr. 14.

Es ist das Anliegen dieser Zeitschrift, die Geschichte der Franziskanerschule und der drei Orden des hl. Franziskus zu erforschen und dem Einfluß nachzugehen, den das Franziskanertum jeweils auf seine Zeit ausgeübt hat. Für die Gegenwart stellt sie sich besonders die Aufgabe, philosophische und theologische Fragen im Geiste der Franziskanerschule zu behandeln. Französische und englisch-amerikanische Beiträge erscheinen im Original; die Zeitschrift wird herausgegeben in Zusammenarbeit mit den „Franciscan Studies" und dem „Franciscan Institute", St. Bonaventure, NY, USA. Eine Serie von Monographien mit demselben Ziel erscheint im gleichen Verlag unter dem Titel „Franziskanische Forschungen".

Alle die Zeitschrift betreffenden Mitteilungen sind erbeten an: Schriftleitung der Franziskanischen Studien, (21a) Paderborn, Westernstraße 19.

Franziskanische Studien. Vierteljahrschrift. — Dietrich-Coelde-Verlag GmbH, Werl/Westf. Bestellungen erbeten an Dietrich-Coelde-Verlag, Werl/Westf. — Bezahlungen auf Postscheck-Konto Dortmund 15 707.
Der Bezugspreis beträgt für den Jahrgang 16 DM, für das Einzelheft 5 DM.
Druck: Dietrich-Coelde-Verlag, Werl/Westf.